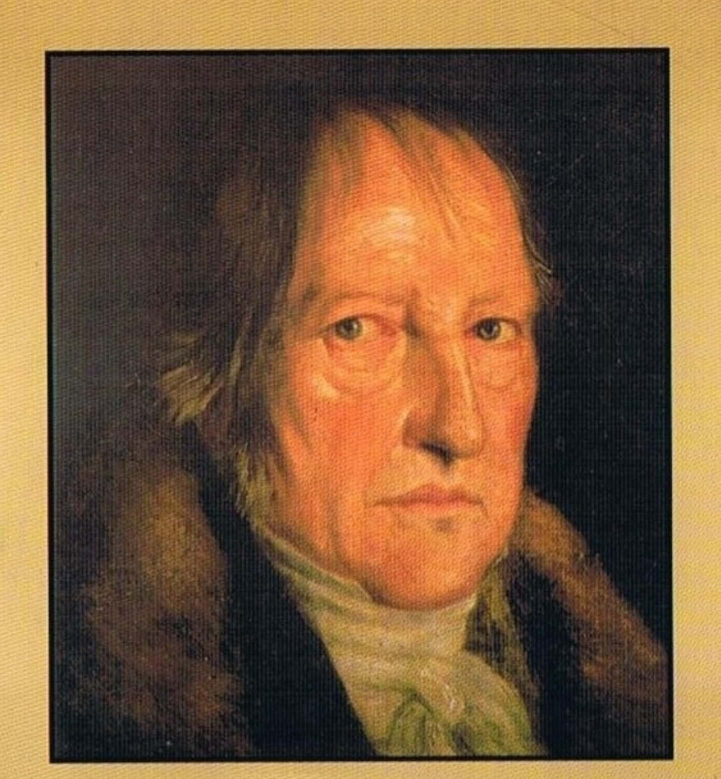
ROMÁN CUARTANGO

Biblioteca de Divulgación Temática



HEGEL

Filosofía y modernidad

81

Román Cuartango (Santander en 1958) es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Barcelona.

De entre los diversos ensayos, colaboraciones en revistas y en libros colectivos, pueden ser destacados los siguientes escritos: *Singularidad subjetiva y universalidad social* (1997), *Una nada que puede ser todo (reflexividad en la Ciencia de la Lógica de Hegel)* (1999), *Así como fundan los poetas... (Heidegger y la poesía de Hölderlin)* (2000), *Autodeterminarse (acerca de la conducción de la propia vida)* (2004).

Román Cuartango

HEGEL: FILOSOFÍA Y MODERNIDAD

MONTESINOS

Colección dirigida por Salvador López Arnal

La fotocopia mata al libro . . . Pero el libro caro y costoso mata al bolsillo honesto y trabajador ;)

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño: Elisa N. Cabot
ISBN: 84-96356-13-2
Depósito legal: B-1866-2005
Imprime Novagràfik, S. A.
Impreso en España
Printed in Spain

1. En los confines de la filosofía hegeliana

Volvemos otra vez la vista sobre Hegel.

Este "otra vez" va a convertirse en el motivo principal de las páginas siguientes, porque él remite a una suerte de "inevitabilidad" que parece acompañar a la filosofía hegeliana. No podemos desprendernos de este pensamiento cuando nos enfrentamos a una filosofía que, de un lado, responde a pretensiones supuestamente insostenibles en la actualidad y, a causa de ello, parece avejentada y, por otro, resulta en muchos (y principales) aspectos completamente actual, incluso retadora, como si tuviera bastante que decir y se encontrara a punto de entrar en disputa. En realidad, continúa representando un importante papel como lugar de referencia, lo que se debe, entre otras razones, a que los caminos iniciados por ella siguen produciendo efectos: nuestro pensamiento remite en cierto modo al hegeliano, puesto que presupone sus conceptos o, en todo caso, la distancia crítica frente a ellos. Un cierto aroma hegeliano impregna aún el mundo de ideas del presente. Eso es lo que, más allá de ciertas exigencias y aspiraciones que ahora son vistas como históricamente condicionadas, convierte a un proyecto filosófico en una fuente de incitación: su discurso aún seduce y fascina. Lejos de haberse convertido en un hecho del pasado al que únicamente se volvería por razones de curiosidad histórica, se trata de algo que inquieta puesto que aún da mucho que pensar.

A lo anterior habría que añadir además una razón que podríamos denominar "epocal" y que no es en absoluto despreciable: la filosofía hegeliana es eminentemente moderna. Esto significa que participa de la comprensión de la realidad como algo diverso,

variable, temporal, es decir, siempre en proceso de metamorfosis, que implica ciertas transformaciones referentes al asunto inveterado de la filosofía: ya no es el ser sin más, sino el ser efectivo, realizado, concreto. Para Hegel, poner el propio tiempo en pensamientos constituye la más importante meta filosófica. Pero esto que puede ser expresado ahora con toda naturalidad no ha representado siempre –en la historia misma de la filosofía– una verdad evidente. Es más, en tanto que verdad se trata de algo moderno, pues moderna es una filosofía que, como hemos dicho, confiere a lo existente dignidad ideal. La convergencia entre lo efectivo y lo real o el ser es moderna –metafóricamente podría hablarse de un descenso de Dios a la tierra. De ahí que la filosofía moderna pueda ser llamada "filosofía mundana" –y así es como el propio Hegel se denominaba a sí mismo: "filósofo mundano".

Pese a todo, pensar el propio tiempo no significa renunciar a los principios para entregarse acríticamente a una ingenua recepción de lo dado, sino dar cuenta de la convergencia de la que se ha hablado anteriormente; i.e.: de que los principios se hagan efectivos, se singularicen, de modo que lo particular deje de ser simple ocurrencia, una copia, participación, etc. Esta tensión entre uno y otro polo toma en Hegel la forma de una implicación entre lo real-efectivo (lo que es) y lo racional (aquello que tiene un fundamento). Esa implicación es lo que tiene que poner en pensamientos la filosofía, sobre todo la filosofía moderna.

Dicho fenómeno de la modernidad, sólo apuntado en este momento, y sobre el que habrá que volver en las páginas siguientes, es lo que toma cuerpo y se despliega en la obra de Hegel, pero no en la forma de una presentación o descripción de los rasgos constituyentes; se trata más bien de una convulsión que mueve y orienta la reflexión entera. La filosofía hegeliana misma forma parte del fenómeno de la modernidad. Tal vez sea ésta la razón, como se ha dicho, de que el pensamiento hegeliano continúe inquietando aun cuando se haya levantado en numerosas ocasiones acta de su defunción. Mientras estemos en la modernidad,

una filosofía en la que tomen expresión los rasgos, las pretensiones, las aspiraciones, las fisuras, las carencias, etc., de esta época habrá de llamar forzosamente nuestra atención, habrá de estimular el movimiento del pensar, impidiendo el aquietamiento. Cuando el tiempo se haya cumplido, la filosofía hegeliana tal vez seguirá interesando pero posiblemente no ya inquietando –Hegel es entonces inevitable en la modernidad. De paso, cabría decir que el muy empleado término "postmodernidad" no se refiere, para nosotros, a una época diferente de la moderna, sino a una cierta toma de posición con respecto a los logros (y carencias) de la modernidad que, en cierta forma, representa una actitud eminentemente moderna –en la forma de una *modernidad reflexiva*. Aunque con la distancia que media entre la época de Hegel y la nuestra, el pensamiento hegeliano responde también, como veremos, a los requerimientos de una cierta modernidad reflexiva: ella ejercita una toma de distancia crítica con respecto a los supuestos de la modernidad, llevada a cabo precisamente en favor de ese tiempo, buscando su realización. Lo dicho hasta aquí permite entender inicialmente que la ineludible pregunta, "¿por qué inquieta el pensamiento hegeliano?", converge con el asunto de las inquietudes características de la modernidad. Seguir, pues, el rastro de esta pregunta o, lo que es lo mismo, el desarrollo de la filosofía hegeliana, significa casi lo mismo que investigar la ontología del mundo moderno.

Desde la perspectiva que hace posible la vuelta reflexiva sobre sí –lo "postmoderno" si gusta este término, aunque esto es aquí lo de menos–, la modernidad puede ser aprehendida en su totalidad y eso es lo que permite traer consigo de regreso a la filosofía hegeliana situándola en el punto de litigio. Hegel aporta a ese debate, en primer lugar, la conciencia sobre las limitaciones y los equilibrios precarios sobre los que se levanta el edificio moderno. El hombre se ha colocado en el centro de la realidad, lo que se expresa en ciertos principios insoslayables también para Hegel: la subjetividad de la substancia, el papel de posición trascendental,

la individualidad moral y política que se encuentra en la base de la idea de ciudadanía. Hegel afirma dichos principios y es, de ese modo, eminentemente moderno, pero desarrolla una reflexión que tiene como objetivo hacer expresos los límites en los que se encuadran y que pretende asimismo dar cuenta de los problemas que les acechan.

La centralidad del hombre, que se apoya principalmente en la capacidad racional, se ha logrado, como tendremos ocasión de analizar en las páginas que siguen, al precio de una suerte de despotenciación de la realidad, que se presenta ante el hombre moderno como algo grávido pero carente de sentido propio y únicamente animado por el que le proporciona la posición subjetiva (tanto teórica como práctica). Utilizando la terminología fichteana, puede decirse que la ontología moderna establece una distinción problemática entre el "yo" –principio substancial y completamente real– y el "no-yo" –una suerte de materia no substancial a disposición del yo. Esto acarrea, desde el punto de vista de Hegel, consecuencias negativas, sobre todo en lo concerniente a la realidad que constituye el mundo humano. Este mundo, aunque producto del yo, se presenta como mera objetividad compacta que se enfrenta a la movilidad subjetiva de tal modo que el sujeto moderno se siente incómodo en ella y tiende a alejarse, con la consiguiente pérdida de suelo propio que le conduce al desamparo, la desesperación e incluso la autodestrucción.

De ese modo, el mundo moderno es un mundo escindido y precisamente como consecuencia de la ilustración. Ésta ha dado lugar a una importante liberación de la potencia humana, individual, racional. Pero lo ha hecho de una manera unilateral, convirtiendo al hombre en una substancia finita, incapaz de incorporar el otro lado de la realidad. El individuo es el punto de referencia, pero de un modo únicamente negativo, puesto que se define a partir de la capacidad de confinarse en su interior, rechazando la influencia de todo contenido ajeno. Para ello, la razón se ha transformado precisamente en la facultad de la separación, distinción y

cálculo, dejando de lado la imprescindible sensibilidad para el conjunto, para aquello siempre supuesto en la realidad y en el pensamiento. Al final parece tornarse vana cualquier esperanza de integración en una *polis* que dé lugar al reconocimiento de cada lateralidad, pero también de la universalidad.

Esta razón abstractiva, al tiempo que capacita al hombre para operar efectivamente sobre la realidad, tanto externa como interna, deja como impensado aquello que se encuentra supuesto en el hecho mismo de la escisión –entre la conciencia en la que se basa el operar y la cosa que se toma como su objeto–, es decir, no esto o aquello, no una nueva cosa, sino la relación, la conexión, el suelo común, el ser. Aquí es donde Hegel conecta el asunto de la modernidad con la tradicional pregunta filosófica. La cuestión del ser y nuestra relación con él toma, así, la forma de una indagación sobre nuestra constitución humana en tanto que pensantes, que actuantes y que modernos.

Esta cuestión del ser se denominará en Hegel, como tendremos ocasión de estudiar pormenorizadamente, lo absoluto o la cosa misma, es decir, aquello que no se encuentra condicionado por la conciencia pensante, sino que, al contrario, tiene que estar siempre y necesariamente presupuesto en ella. De ahí que una perspectiva adecuada para abordar la filosofía de Hegel tenga que tener dos vertientes principales: 1) el desarrollo del proyecto moderno, que es críticamente asumido y pensado, y 2) la cuestión de la aprehensión absoluta, la no renuncia a la exposición del ser como gran idea última.

Para la realización de este designio, Hegel se servirá, como veremos, de una suerte de crítica inmanente de la razón, es decir, de un expediente mediante el cual el pensamiento va a intentar cuidadosamente hacer explícito todo lo que implica su propia actividad, con lo que tendrá que hacerse cargo de la negatividad que lleva asociada –cada determinación, cada "esto es esto" comporta una negación y asimismo la posición de la cópula, del "es". Ese camino de crítica interna dará lugar al procedimiento más especí-

ficamente hegeliano, "la dialéctica", que no va a representar nada distinto del movimiento de la negatividad que afecta a todo pensamiento. Ello supone que la filosofía de Hegel se construirá, en cierto modo, sobre un suelo inestable, sobre una nada de la que, paradójicamente, irán siendo deducidas todas las formas del pensar y del ser. La acusación nietzscheana de nihilismo acechará, pues, a este proceder filosófico.

Todos estos aspectos de la filosofía hegeliana van a ser abordados en las páginas que siguen. En ellas serán estudiados los hitos de la dialéctica, el empeño de una aprehensión absoluta, la crítica de la ilustración, los conceptos de eticidad y estado, así como la exigencia del sistema y la historicidad del mismo. Pero como hemos dicho hace un momento, la idea directriz de nuestra lectura de Hegel, así como de la presentación de su filosofía que se sigue de ella, va a ser la recepción crítica de la modernidad, bajo el supuesto de que Hegel, siendo plenamente moderno, constituye una de las primeras voces que toman distancia frente a la confianza y la certeza ilustradas, para lo cual se ve obligado a repasar no únicamente el sistema completo de los conceptos con los que se han construido los diferentes edificios teóricos e institucionales del mundo contemporáneo, sino también las formas mismas del pensar, los procedimientos y los supuestos metodológicos de los que se sirve la razón triunfante.

2. El mundo moderno como época de la razón

Como hemos dicho, la filosofía de Hegel constituye un acontecimiento eminentemente moderno, no sólo porque se trata de una filosofía desarrollada en la época moderna, sino sobre todo porque ella se convierte en el despliegue de una toma de conciencia sobre la constitución del mundo moderno, es decir, sobre sus posibilidades y sobre sus límites. Es, por descontado, una filosofía que responde a los requerimientos de la modernidad y que se ocupa de aquellas preguntas que epocalmente pueden ser planteadas; pero es más: se trata de una filosofía *de* la modernidad, que la piensa, i.e., la pone en conceptos, lo que implica que debe ponerse en perspectiva, tomando distancia con respecto a su objeto. De ese modo, podríamos decir que se coloca también *en el límite* de la modernidad y que ese acto es lo que le confiere sus caracteres más peculiares. Precisamente por ello sería bueno empezar preguntando por los rasgos más destacados del mundo moderno.

El predicado distintivo de la época moderna es "racional", ésta es la época de la razón. Evidentemente, todo lo referente a los asuntos humanos es racional, ya que el hombre se sirve de la razón como de una facultad suya privativa que en él todo lo preside y orienta y que es lo que convierte la realidad que le rodea en una totalidad estructurada de referencias, en un mundo. De este modo, puede decirse que "mundo" implica ya un estar dispuesto racionalmente (u orientado de acuerdo con el operar de la razón). Pero en el caso del "mundo moderno" el ajuste a la razón tiene un acento especial; y este acento es lo que interesa aquí: ¿qué modificaciones introduce en el mundo este nuevo cariz? El fenómeno

mundo está integrado por dos elementos principales: el sujeto humano (punto de fuga de la conciencia y agente de la realización) y la realidad enfrentada a éste. En las relaciones que se establecen entre ellos reposa la constitución y las variaciones de la razón. No obstante, la razón ha sido siempre un asunto principal para la filosofía. Podríamos decir entonces que lo que resulta característico de la filosofía moderna es el interés por las modificaciones que tienen lugar en la constitución racional del mundo, lo que no significa nada distinto de los cambios que acontecen en las relaciones que se establecen entre el hombre (sujeto de conciencia y agente productor) y la realidad. Pero no sólo se transforma el mundo, como hemos dicho, también lo hace el hombre, y eso es lo que más interesa al pensamiento. Pues bien, se trata ahora de saber cuáles son las modificaciones de las que estamos hablando.

Como se ha dicho, los cambios afectan sobre todo a la proporción en que se encuentran en sus relaciones el sujeto humano y la realidad. La razón pasa a tener su asiento en la capacidad intelectiva humana, lo que significa que pierde significado la idea de un *logos* que, por encima de dioses y de hombres, rigiera en la forma de asignación de lugares relativos, de ajuste y correspondencia entre ellos y también de todo lo real. De ese *logos* –o razón objetiva– se distancia la *ratio* o proporción que puede ser establecida por la razón subjetiva, por la capacidad de operación y fundamentación del entendimiento humano. Éste se coloca, así, en la cúspide del sentido. Lo real debe ser probado ante el entendimiento, que es quien emite el certificado de realidad, puesto que él se ha probado previamente ante sí mismo como fundamento indudable de certeza. Tal ha sido el logro llevado a cabo por el filósofo fundacional de la modernidad, Descartes, quien ha encontrado, a través únicamente de la capacidad operativa del entendimiento –que sigue un método mediante el cual toda la realidad es sometida a la prueba de la interrogación escéptica–, un suelo firme sobre el que asentar después todo lo demás. Hegel mismo lo expresa así:

"*René Descartes* es de hecho el verdadero iniciador de la filosofía moderna al haber convertido en principio al pensamiento"[1]. En este punto es donde comienza la filosofía "del nuevo mundo", cuya característica principal es la *autonomía* que se deriva únicamente de la independencia de la razón. De ese modo, la filosofía regresa a su más propio país: "Aquí (...) nos encontramos en casa y podemos gritar 'tierra' como el navegante tras un largo periplo por el impetuoso mar"[2].

Así pues, la nueva época se sustenta sobre el pensamiento, lo que implica el regreso a la razón, pero a una razón que, como se ha dicho, se ha convertido en operacionalidad del entendimiento. Como Hegel subraya, el principio de la nueva era, el pensamiento que parte de sí mismo, representa la interioridad que ha sido producida por el cristianismo y que constituye también el principio protestante. Aquí apunta un asunto fundamental que forma parte de la crítica hegeliana de una ilustración que ha enfrentado a la razón con la religión, sin percatarse de que ésta ha sido el suelo nutricio de la autonomía e interioridad mencionadas. La verdad que ahora se afirma ha sido cultivada antes en el terreno religioso, aun cuando de un modo inadecuado (sobre esto tendremos ocasión de volver más adelante).

Afianzar la interioridad debe ser en esta época lo primero, lo que significa postergar la exterioridad muerta que, como una estatua cuyos anclajes están ya podridos, permanece en pie mientras alguien no le dé el empujón definitivo. Esta exterioridad, como indica Hegel, constituye también una autoridad que es vista como inconveniente. El pensamiento, como lo más propio de aquella interioridad, debe ser lo primero, lo que tiene que ser reconocido en tanto que tal, lo que, por otra parte, no puede germinar más que a través del pensar subjetivo (mi interioridad autó-

1. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke 20. Frankfurt, 1971, pág. 123.
2. *Ibíd.*, pág. 120.

noma que se opone a toda exterioridad que produce dependencia).

Lo que es llevado aquí a la forma del desarrollo filosófico no es otra cosa que el principio de la ilustración, alma impelente del mundo moderno. Kant, por su parte, lo había expresado de modo parecido: "*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad.* La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración"[3].

Con todo, este principio de la razón autónoma –o de la razón subjetiva– no se instaura gratuitamente. Su establecimiento comporta que ciertas dimensiones de los ajustes a los que hicimos referencia se vean incrementadas en detrimento de otras. En primer lugar, y como resulta evidente, crece –desmesuradamente, opina Hegel– la dimensión relativa de la instancia subjetiva, del pensamiento autónomo o del entendimiento operativo. Esto significa que mientras que la razón subjetiva es potenciada, la realidad objetiva, enfrentada a esa razón subjetiva, resulta despotenciada, pierde –por decirlo así– realidad. O dicho de otra manera: el principio queda del lado de lo subjetivo, de modo que a partir de él debe ser probada la realidad de lo objetivo. Esta última realidad es, por tanto, derivada con respecto a la primera. Se genera así una situación que no es únicamente pensante (característica de las ciencias, orientadas a la disposición técnica de la realidad, ni de la filosofía, que se convierte entonces en una suerte de metafísica de la subjetividad), sino que se extiende a la completa posición efectiva del hombre sobre la tierra. Éste se siente dueño y señor no sólo de sí mismo –en el ejercicio de su autonomía, ganada en combate con las fuerzas de la naturaleza y arrancada a los dioses y otras potencias telúricas–, también del mundo circundante; pero

3. *¿Qué es ilustración?* En: *Filosofía de la historia*. Madrid, 1984.

no únicamente dueño de hecho, sino también dueño de derecho, puesto que la realidad de lo real depende de la fundamentación racional por medio del entendimiento subjetivo. La época moderna es, pues, el tiempo en el que se consuma el dominio planetario humano, lo cual sólo es posible si el hombre puede celebrar su entronización como fuente de sentido de lo real. De esa forma, la época moderna es la época del hombre; en ella nacen las ciencias humanas, la antropología y también, como una suerte de ideología que acompaña al mencionado dominio, el humanismo.

La consecuencia de un tal desequilibrio en las potencias relativas de la realidad subjetiva y objetiva es que el pensamiento y la acción humanos no se detienen en lo dado sino que, procediendo a partir de sí mismos, exigen saberse íntimamente unidos con la verdad. Pero esta verdad, que se ha convertido en certeza –es decir: en lo que posee de aquélla la razón subjetiva–, cae del lado del pensamiento y aquí debe ser buscada[4]. Todo ello trae consigo una aguda *escisión* en la realidad tomada en su conjunto que termina por ir en detrimento de la propia posición de ese hombre cierto de sí y dueño del mundo, ya que la subjetividad no logra encontrar satisfacción –es decir, correspondencia y posibilidad de autoreconocimiento– en esa realidad despotenciada, mero material informe a disposición del hombre o, según vimos que resultaba de la fór-

4. Como veremos más adelante, el Hegel maduro de la época berlinesa criticará la tendencia moderna a no reconocer ninguna verdad externa u objetiva en el ámbito ético, es decir, en el derecho, en el ordenamiento político, lo que tomaría cuerpo en instituciones, leyes, usos y costumbres –eso que la simple conciencia ingenua da por supuesto, a saber: que la verdad se encuentra objetivada en aquellas instituciones, leyes, usos y costumbres. Esto genera grandes problemas a la hora de construir el mundo que se adecue al nuevo principio moderno de la voluntad libre: "...la mayor dificultad proviene del hecho de que el hombre *piensa* y busca en el pensar su libertad y el fundamento de la eticidad". Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts (PhR)*. Werke 7. Frankfurt, 1986, págs. 14-15.

mula fichtena, "no yo" –es decir: simple oposición insubstancial.

Cuando se trata de la naturaleza, que la realidad se encuentre despotenciada o que sea mero "no yo" no es algo que produzca muchos inconvenientes –Hegel no está en condiciones de pensar aún las consecuencias de un dominio absoluto de la naturaleza que ponga al mundo al borde de su destrucción con todo lo que ello comporta. El problema se agudiza, en cambio, cuando se trata del mundo ético, de la realidad construida por el propio hombre. Si toda verdad, fundamento, principio, se encuentra del lado subjetivo, entonces ocurre que la realidad humana objetiva –las instituciones, las leyes, los usos y costumbres– carece por sí de toda substancia, de todo sentido y se enfrenta como una carga a la voluntad suelta de la subjetividad. Fruto de esta escisión es, por ejemplo, el proceder autodestructivo de los revolucionarios en el periodo del terror de la Revolución francesa –su incapacidad para reconocerse en lo positivo y el consiguiente acrecentamiento de la dinámica de negación, que condujo a sospechar de todos como contrarrevolucionarios y, finalmente, a que la mayoría del Comité de Salud Pública perdiera su cabeza en la guillotina– o el tópico romántico, según el cual el hombre especialmente reducido a su esfera interior se destruye a sí mismo antes de ver cómo su fuerza substancial degenera en contacto con el mundo.

En el terreno de la filosofía, aunque el hito inaugural de la perspectiva moderna haya sido puesto por Descartes en la forma de libertad del pensamiento frente a cualquier exterioridad, una libertad que se asienta en la certeza del *cogito*, pueden ser señalados otros no menos importantes en el desarrollo de la razón subjetiva y que constituyen las etapas necesarias del curso que conduce hasta la filosofía del presente hegeliano. Estos son, por ejemplo, tanto las filosofías que, como la leibniziana, han comprendido la substancia como actividad de apercepción, o las filosofías empiristas que remiten el ser a la capacidad perceptiva del sujeto cognoscente, o también el escepticismo moderno que, en la forma paradigmática de la filosofía humeana, no reconoce fundamento

alguno de la realidad que no resida en la facultad racional humana misma (con sus hábitos, etc.), origen a su vez de malos usos y confusiones. Pero la filosofía que representa el punto más alto al que puede llegar el desarrollo de los principios modernos –expresando con ello sus virtudes más propias y también agudizando hasta el extremo sus dificultades, abstracciones, carencias, etc.– es para la generación de Hegel la kantiana. Y ésta recibe dos denominaciones en el seno de la filosofía hegeliana: "criticismo" y "filosofía de la reflexión".

Kant es quien ha establecido los fundamentos del dominio de la razón en la forma precisamente de una crítica de esa facultad que tiene por resultado la separación entre usos diversos y, con ello, también entre diferentes territorios de sentido. Por un lado, establece una distinción entre la razón pura y la razón práctica que tienen validez, sin que ello pueda confundirse, en los ámbitos fenoménico y nouménico respectivamente. Mientras que la razón pura se encuentra referida al conocimiento que necesariamente ha de vincularse a lo dado en la experiencia (a lo espacio-temporalmente condicionado), la razón práctica produce, a partir de la mera idea de una voluntad libre, las máximas para la acción (en la que los principios de la razón tienen validez, pero de tal forma que pesa sobre ella una clausura respecto de la realidad fenoménica: las consecuencias de los actos que se siguen de la determinación de la voluntad libre pertenecen al más allá de esa misma determinación). Por otro lado hay que añadir, como la base o condición de la anterior, la distinción entre sensibilidad y entendimiento y la correspondiente entre entendimiento y razón.

Esta distinción es vista por Hegel como la expresión más esclarecida de la cultura filosófica moderna. Lo que representa para él no es otra cosa que esto: la razón certifica su posición predominante a través del establecimiento de límites precisos en lo concerniente a su ámbito de competencias. El procedimiento ejemplar es el llevado a cabo por Kant en la *Crítica de la razón pura.* El célebre giro copernicano –que la objetividad del objeto remita,

como a su condición, al trabajo constructivo racional–, sólo puede tener sentido si se distingue claramente entre el papel configurador, papel racional asignado al entendimiento, que pone la forma, y el de la sensibilidad que tiene que aportar necesariamente lo dado sobre lo que el entendimiento puede desempeñar su labor. La síntesis entre intuición (sensible) y entendimiento se vuelve, pues, imprescindible. El entendimiento es necesario para que las intuiciones no sean ciegas, es decir, se mantengan informes y dispersas; pero el otro lado es igualmente necesario: los pensamientos, es decir, los elementos del entendimiento, requieren de algo dado en la receptividad para no ser vacíos. Es más: cuando se pretende producir conocimiento, i.e., aplicar los conceptos, sin el apoyo de lo dado en la intuición sensible, se cae en la confusión. Eso es lo que sucede con los conceptos puros del entendimiento o de las ideas de la razón, mediante las que se intenta producir una suerte de "conocimiento especulativo" (el más propio de la metafísica). Una parte esencial de la *Crítica de la razón pura* lo constituye por eso precisamente la "dialéctica trascendental", en la que se estudian los orígenes y los caminos de la confusión –la dialéctica– como una condición indispensable para el afianzamiento del dominio del entendimiento: hay que establecer dónde acecha el peligro de la contradicción para sortearlo en la medida de lo posible –Kant insiste, no obstante, en que la dialéctica de la razón es "natural" e "inevitable". Así pues, desde la perspectiva de Hegel, la razón celebra en Kant su entronización, pero al precio de convertirse en entendimiento limitado al ámbito de la experiencia.

Vemos, pues, que la base del criticismo es la separación, la escisión: a) entre entendimiento y razón, b) entre sensibilidad y entendimiento, c) entre razón pura y razón práctica, d) entre sujeto y objeto, e) entre necesidad y libertad, f) entre naturaleza y mundo ético (hombre), etc. Esta separación es achacada por Hegel a lo que él denomina en muchos lugares "filosofía del entendimiento", dado que éste es lo predominante ahora entre las facultades racionales, o también "filosofía de la reflexión", puesto

que la reflexión es el procedimiento de determinación y formación característico del entendimiento. Mediante la reflexión se genera una regla de síntesis de lo perceptible bajo el dominio de una figura conceptuable que, aunque nacida de la primera síntesis intuitiva-imaginativa, termina al final por independizarse de ella y convertirse en una figura aplicable a múltiples casos; eso es lo que caracteriza al concepto, que tiene un rasgo universalizante (una regla que sirviera para un sólo caso no sería tal; la noción de "un único caso" es en sí misma contradictoria).

Como estamos viendo, la distinción principal es la que se establece entre razón y entendimiento, una diferencia de la que se servirá Hegel para hilar su programa de transformación de la razón moderna. La razón es la facultad de los principios, de la síntesis, de la identidad y de la unificación, mientras que el entendimiento es la facultad de las reglas, de la separación, distinción, abstracción y determinación. Que la razón se ha convertido en entendimiento es una afirmación hegeliana que tiene un carácter heurístico; con ello se pretende que destaquen los pilares del edificio crítico kantiano en lo que tiene, como hemos dicho, de compartimentación entre usos de la razón y ámbitos de validez de los conceptos de los que aquélla se sirve. De ahí que no tenga siempre en cuenta los intentos del propio Kant por abrir alguna vía para el uso de los conceptos puros, de las ideas de la razón, así como sus esfuerzos por establecer puentes entre los ámbitos separados –pese a todo, Hegel se refiere en ocasiones elogiosamente a dichos esfuerzos por convertir lo infinito, lo absoluto (lo suelto, no separado o abstracto) en asunto del pensamiento, por ejemplo, en la *Crítica del juicio*. En todo caso, el más importante resultado del criticismo es el mencionado afianzamiento del dominio racional sobre los cimientos del entendimiento abstractivo, determinativo, finito. Para la razón convertida en entendimiento ya no caben como tema aquellas verdades tradicionales de la metafísica o, también, de otros contenidos eminentes de la sabiduría humana como la religión. Nos referimos a aquellas ideas que no pueden

No decir al mundo como debe ser

"Por lo demás, para decir aún una palabra sobre su pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado. Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente igual la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo".

G.W.F. Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Prólogo

por definición apoyarse en la experiencia sensible, pero de las que –como el propio Kant indica– tampoco podemos prescindir, puesto que se encuentran ya siempre en nuestro lenguaje y, de algún modo, tienen que ver con el ser de los entes (de eso que se aprehende en la experiencia): mundo (la totalidad de lo real), Dios, alma (yo puro). De ese modo, algunos aspectos ontológicos fundamentales como la infinitud quedan arrinconados puesto que constituyen lo inefable. La razón se restringe a cierto territorio, declarando a lo demás como pretensiones sin sentido de la religión o especulaciones, igualmente sin sentido, de la metafísica. Que esta razón restringida no constituye toda la razón es para Hegel una idea en la que se originará el impulso argumentativo orientado hacia la crítica de ese estado de limitación.

3. Unidad en la escisión: idealismo y saber de lo absoluto

Como hemos visto, para Hegel, el mundo moderno se encuentra atravesado por una profunda escisión que separa la realidad efectiva de los principios o fundamentos sobre los que se supone descansa su legitimidad, su realidad. Pero la filosofía no puede conformarse con la constatación de este desgarramiento; ella tiene que desplegarse de tal forma que, extendiéndose hasta las fuentes menos evidentes, logre aprehender los caracteres de la constitución de esta realidad moderna. La filosofía debe dar razón de lo que es.

Hegel convertirá en propósito principal del esfuerzo especulativo expresar en conceptos la escisión mencionada, así como dar lugar, mediante el pensamiento, al desarrollo de la incipiente necesidad de superación de la misma. Porque la cuestión, que el joven Hegel plantea con toda radicalidad y que reaparece constantemente a lo largo de toda la obra hegeliana, es si no debe repugnar al pensamiento que la razón se encuentre separada del mundo. En efecto, parece extraño que pueda decirse, hablando del mundo moderno, cuyo rasgo definitorio primero es la ilustración, que la razón sea ajena a la realidad efectiva. Pues ¿no constituye acaso la ilustración el imperio total de la razón? Y si es así, ¿por qué una parte importante de la realidad queda fuera del dominio en el que la razón ejerce su influencia? Aquí podemos localizar nosotros la indicación que marca el impulso originario de la filosofía hegeliana y que se convertirá en lo que podríamos llamar su programa filosófico: la superación de la escisión moder-

na, es decir, la *reconciliación* del hombre con la realidad que debe constituir su mundo.

Hegel piensa que semejante disociación es producto del entendimiento o de la reflexión, cuyo proceder establece distinciones intransitables entre los contenidos y los conceptos sobre los que aquéllos reposan, generando así un mundo de determinaciones y compartimentos excluyentes. E insiste en que tiene que ser posible percibir estas realidades separadas, incluso contrapuestas, como partes de un todo, como fenómenos de un suelo o de un principio de enlace que no dependa de las condiciones de la propia reflexión. No obstante, dicho principio, en la medida que representa una exigencia de perspectiva totalizante, no es aprehensible en una situación dominada por la reflexividad abstractiva del entendimiento, pues el todo no se acomoda a las estipulaciones de la determinación, no es esto ni aquello. Será indispensable entonces ir más allá de los límites del entendimiento mediante un modo del pensar que, no conformándose con la separación, sea capaz de tematizar la totalidad o la unidad. Para Hegel, esta empresa debe constituir el empeño principal de la filosofía, lo que implica que una "filosofía de la reflexión" o, lo que es lo mismo, de la limitación, haya de resultar a la postre algo contradictorio.

Los intentos de superación de la perspectiva abstracta de la razón-entendimiento o de ese imperio del hombre moderno que se eleva sobre los cimientos y las condiciones de la escisión llenan las páginas de los proyectos hegelianos de la primera hora. Así aparece, por ejemplo, en el llamado *El más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán*, un escrito del año 1795 que, al parecer, fue fruto de la colaboración entre Hölderlin, Schelling y el propio Hegel (la autoría es, por tanto, una cuestión en litigio). En este escrito –del que ha llegado hasta nosotros exclusivamente un fragmento–, se insiste en ir más allá de la abstracción poniendo en juego la imaginación y la estética (las ideas tienen que hacerse sensibles, apreciables, con lo que puede tornarse aprehensible lo que se le hurta inevitablemente al entendimiento: esa uni-

dad característica de las ideas que, no remitiendo a experiencia alguna, provoca el hundimiento de la razón en la ciénaga de la dialéctica). Hasta aquí se proyecta la sombra de la idea de una filosofía de la belleza: mientras que en el pensamiento y en la acción la unión de sujeto y objeto sólo es posible en el curso de un progreso infinito (es decir: queda siempre aplazada, desplazada, diferida), ella se torna real y efectiva en la belleza. "Belleza" significa presencia de lo eterno en lo finito, un aparecer que la conciencia –esa instancia moderna de sentido– ha arrinconado y convertido casi en ausencia.

Mientras que la conciencia lleva aparejada la separación entre el concebir y su objeto, la belleza ni es tránsito ni carencia, se encuentra más allá de la esfera de la escisión y de la reflexión. De ahí que se afirme en el fragmento: "Finalmente la idea que lo une todo, la idea de la *belleza*, tomada la palabra en sentido más alto, platónico. Estoy convencido de que el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la *verdad* y el *bien* sólo *en la belleza* están hermanados. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de la letra. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. En nada se puede ser espiritualmente rico, incluso sobre la historia no se puede razonar con riqueza de espíritu – sin sentido estético"[5]. El autor, y también Hegel entonces, concibe la belleza, platónicamente, como unidad de lo verdadero y lo bueno, de la filosofía teórica y práctica: la belleza es el principio superior del que proceden ambas. Ello indica que la unidad está antes de la separación.

Un principio similar de unidad, que anteceda a toda escisión, es lo que Hegel ha buscado asimismo en otros "territorios" de totali-

5. Hölderlin, F.: *Ensayos*, Madrid, 1983, pág. 28. (citamos la versión de F. Martínez Marzoa de los *Ensayos* de Hölderlin porque se trata de una buena traducción castellana; como hemos dicho, el texto también se le atribuye a este autor).

dad, explorados por él en su época frankfurtiana y que provienen también de la influencia hölderliniana; nos estamos refiriendo al amor –la totalidad que transgrede el imperio de la separación subjetiva: el realizado "ser uno en el ser otro"[6]– o la vida (en la que sujeto y objeto, teoría y praxis quedan unificados). El Hegel maduro intentará mostrar que esa unidad rige ya lo lógico, es decir la *vida* racional misma (es su *logos*).

De lo que se trata, ya sea en la forma de una "mitología de la razón", como sucede en el fragmento del programa de sistema –donde, además de lo que se ha dicho, la necesidad de tornar sensibles las ideas, se propone conducir al mismo tiempo lo sensible (el pueblo) a las ideas, superando así una más de las escisiones modernas, la que se da entre el entendimiento y la sensibilidad o entre ilustrados y el pueblo ignorante– o de la restauración del cristianismo como religión del amor, es de ampliar el concepto de una ilustración limitada. Ésta, por mucho que hubiera puesto su interés en la libertad del espíritu, no dejaba de representar, como dice Hegel, el seco entendimiento de lo finito, viéndose obligada a perseguir con odio al sentimiento o conciencia de lo infinito que se encontraba del otro lado, en la religión, así como en la profundidad de la poesía y en el sobrevuelo especulativo de la razón. Ése era el modo en que la ilustración tendía a convertirse en una perspectiva universal capaz de superar toda servidumbre y toda relación de dominio: arte, religión y política debían concordar, pero esa concordancia exigía el aplanamiento de lo que excede, la simple igualación.

La ilustración representa, como se ha dicho, el movimiento de instauración de la razón como principio de toda realidad. Ésa era la pretensión, y sigue siendo la exigencia; pero puede decirse que,

6. "...sólo en el amor se es uno con el objeto, no se domina y no se es dominado –ese amor de la imaginación hecho esencia es la divinidad...". *Entwürfe über Religion und Liebe* (1797/98). Werke I, Frankfurt, 1986, pág. 242.

por fuerza, tal proyecto debe quedar cuando menos desvirtuado a consecuencia de la estrechez de miras con que se ha construido el concepto de "razón". Este es el punto de vista que sostiene Hegel en uno de sus escritos de juventud, *Fe y saber.* La ilustración ha vencido a la religión, le ha arrebatado dominios enteros de sentido y celebra orgullosa su autonomía recién conquistada. Pero en realidad la victoria de la ilustración ha sido lograda por la vía de una renuncia que debe reputarse de insostenible: para ganar la autonomía lo que ha hecho es dejar fuera del ámbito de la razón vastos territorios que, dado el punto de vista recién conquistado, habrán de ser abandonados puesto que carecen de sentido. Esto va a plantear enseguida problemas a la propia exigencia de universalidad de la razón. Hegel continúa insistiendo en ello en un escrito de madurez, el prólogo a los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, en donde habla del "ateísmo del mundo ético", es decir: del vaciamiento de sentido que tiene lugar en el ámbito humano –el derecho, la ética, etc.– como consecuencia de la mencionada pérdida del principio, del dios.

La razón vencedora de la religión es una razón limitada, que sólo entiende como competencia suya la finitud, los fenómenos espacio-temporales. En realidad, como ya hemos visto, el entendimiento se ocupa de las reglas, de la determinación conceptual, de la limitación. Lo que ha ocurrido, por tanto, es que la razón, el ámbito de la totalidad, ha quedado reducida a un procedimiento de logro y aplicación de reglas, de determinaciones y conexiones causales. Una razón así, una razón convertida en entendimiento, cuando sustituye a la religión en el papel de otorgadora de sentido, se ve forzada necesariamente a desatender muchos de los aspectos de la realidad que aquélla –aunque su modo de hacerlo se considere inadecuado– sí que era capaz de abordar y expresar. La religión no se limita como esta razón-entendimiento ilustrada; ella representa un anhelo que se orienta, antes bien, hacia la belleza eterna y la salvación. De ese modo, su tema, aquello que pretende expresar, es la infinitud. No obstante –y aquí reside la ina-

decuación para Hegel–, la forma en que hace expresa la infinitud es la del *más allá*, la de un *deber ser*. De ese modo, la religión tampoco acierta a aprehender lo que, por lo demás, en la forma de un anhelo, es su verdadero asunto.

Un ejemplo de la mencionada inadecuación lo constituye el reproche que el joven Hegel hace a las doctrinas religiosas positivas por su inapropiado manejo del concepto de "Dios". El atributo principal de la divinidad es la infinitud, pero la manera en que aquéllas lo conciben toma la forma de eso que más tarde, en la *Ciencia de la Lógica*, denominará el "mal infinito". El Dios de tales religiones se encuentra, como hemos dicho, más allá del mundo, pero constituye a su vez el principio que lo anima. De este modo, no sólo se renuncia a pensar el mundo en todas sus posibilidades, al haberlo dejado vacío de un sentido que se sitúa allende sus límites, sino que también se concibe contradictoriamente la divinidad. Mal puede Dios ser lo infinito si ésa su infinitud se encuentra limitada al tener frente a sí la realidad mundana. Este Dios no sólo alejado del mundo, sino enfrentado a él, no es un verdadero Dios, un Dios que se adecue al concepto presupuesto. La realidad, que se ha disociado por esta vía en infinitud y finitud, resulta problemática, de tal modo además que la carga ontológica se desvanece para ambos lados de la oposición. En este punto resuenan por lo demás los ecos de la disputa en torno al spinozismo que imprimió un sesgo peculiar en la ilustración alemana (la *Aufklärung*): el concepto más conveniente de Dios tiene que ser similar al de Spinoza, la infinitud no puede ser un miembro de una relación, separado y opuesto al otro, sino que tiene que serlo todo.

Sin embargo, en su crítica a la razón limitada de la ilustración, Hegel quiere subrayar la referencia a lo infinito que es básica para la religión, precisamente ese modo de trato ontológico con lo real que se considera ahora anticuado, limitado, etc. En la religión puede aún latir la infinitud aun cuando la forma expresiva tenga que ser modificada. Esta idea de juventud será mantenida por el

Hegel maduro; así, en la obra sistémica, la forma más elevada del ser (tanto de la realidad interna, del pensamiento, cuanto de la externa) será el espíritu absoluto, y éste se compone de tres momentos, el arte, la religión y la filosofía. El último de los tres, el filosófico, representa el movimiento mediante el cual se ha ido más allá de las formas del arte y de la religión, que aun siendo limitadas, contienen verdad, dando lugar a una forma adecuada a la verdad que contienen. Esto será explicitado más adelante en nuestra exposición, pero ahora ya nos sirve para indicar hacia dónde apunta Hegel con su crítica. La relación entre filosofía y religión no puede ser el movimiento de un mero rechazo, de una negación abstracta, como ha sucedido con la ilustración pilotada por una razón convertida en entendimiento, en limitación y abstracción. Por el contrario, la filosofía debería ser capaz de recoger –salvaguardándolo y otorgándole relieve–, el significado que le corresponde, el contenido agazapado en la religión que, como se ha dicho, no es otra cosa que la infinitud, la buena infinitud.

Pero cuando la escisión entra en juego afecta tanto a la religión cuanto a la razón ilustrada y abstracta. En la primera, se trata de ese arrinconamiento del dios en el más allá con la consiguiente pérdida de significado del mundo; en la segunda, aparece la *filosofía de la reflexión*. Para ésta también el más allá se convierte en la línea de demarcación, puesto que concibe lo eterno e infinito como lo otro de lo que ella puede, es decir, como lo no aprehensible, no determinable, como el territorio de la confusión, de la dialéctica. De ese modo, la razón vencedora de la religión (el entendimiento) comparte con ésta su referencia problemática a lo infinito en la forma de un más allá.

Pero en la filosofía misma se encuentra ya apuntada la posible vía para transitar desde la abstracción hacia el que tiene que ser su verdadero tema. Con la limitación queda puesta también la necesidad de superarla. Es decir: la posición del límite no representa, no puede representar, la última palabra, puesto que la idea de límite implica dos lados, lo limitado, en el sentido de lo que está

dentro, y lo que queda necesariamente fuera por obra del limitar –más tarde hablará Hegel de una "dialéctica del límite". Dicho de otra manera: con el límite queda puesta la exigencia de saltar por encima de él y esta exigencia es la propiamente filosófica. Pero dadas las condiciones a las que se encuentra sometido el entendimiento, las condiciones kantianas, esta exigencia sólo puede tomar la forma de una inquietud –la razón no se resigna a permanecer bien encajada dentro de esos sus límites–, de un *estado de necesidad* –aquello de lo que carece, un sentido, no puede ser olvidado del todo.

Este estado de necesidad de la filosofía será el punto de partida hegeliano para la transformación de la razón ilustrada –una razón reducida a entendimiento abstracto– en razón especulativa, comprehensiva. Él es un síntoma de que la verdad de lo finito –lo que el entendimiento produce– no puede residir en ello mismo. La inquietud hace posible que se anuncien referencias a algo que trasciende la finitud: lo no condicionado, lo no limitado, lo suelto –lo absoluto en la terminología de Hegel–; no esto o lo otro, sino aquello sin lo cual esto y lo otro no serían tales. De ese modo, puede decirse que la verdad de lo finito es su idealidad, es decir, su referencia a la idea, a aquello que, de acuerdo con la dialéctica trascendental kantiana, tenía que quedar más allá de lo que puede decirse con sentido. Y esta es la razón de que Hegel considere que toda verdadera filosofía es idealismo, puesto que ella sabe y expone la referencia de todo lo particular y finito a la idea: "Esa idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía, y toda filosofía verdadera es, por tanto, idealismo"[7]. Sin embargo, como estamos viendo, el idealismo es un punto de vista que tiene que ser logrado –en el modo de decir de Hegel: hay que *elevarse* hasta ese punto de vista. De facto, la filosofía se encuentra ocupada con particularidades, con las distinciones que resultan del uso que el

7. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz) § 95.* Werke, 8. Frankfurt, 1986.

entendimiento hace de los conceptos –todo conocimiento lo es, entonces, de esto o de aquello, de lo ente y no, por ejemplo, del ser. Esa producción de la perspectiva idealista o, como hay que decir también, de la adecuada perspectiva filosófica, requiere un esfuerzo de transformación del punto de vista de partida.

Pero Hegel piensa que, en realidad, la "filosofía de la reflexión" es ya en algún sentido idealismo, puesto que convierte el pensar en un absoluto, en substancia, de tal modo que el principio de lo real, de lo que es, reside en la idea (los conceptos del entendimiento). No obstante, se trata únicamente de un idealismo unilateral, que pone un absoluto frente a otro. De ahí que sea limitado o abstracto y esté reclamando ser revisado por el pensamiento. Lo que se requiere es, pues, un punto de vista que haga posible percibir la reflexión del entendimiento en su unilateralidad, a lo sumo como momento de una reflexión "mayor" o "más completa" de la razón. Eso es lo que debe resultar del intento por dar satisfacción al estado de necesidad de la filosofía. Dicho con palabras de Hegel: hay que convertir dicho estado de necesidad en la necesidad de la exposición de lo absoluto.

El estado de necesidad es el resultado, como se ha dicho, de la imposibilidad de unificar, bajo la perspectiva unilateral del entendimiento, los dos presupuestos de la filosofía: 1) lo absoluto mismo (que despunta en su ausencia y que se manifiesta sintomáticamente en el hecho de que sea posible, con certeza y universalidad, un pensar y saber de lo particular que conlleve la consiguiente mediación de lo inmediato, etc.); y 2) el surgimiento de la conciencia a partir de la totalidad y con ello la división entre ser y no ser, entre concepto y ser, entre finitud e infinitud[8]. Es decir: totalidad y escisión (unión originaria y diferencia o partición reflexiva en el juicio). Lo absoluto *tiene que* mediarse con la

8. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Escrito de la diferencia)*, Gesammelte Werke (GW) 4, Hamburgo, 1968, pág. 15.

particularidad y las diferenciaciones de la conciencia, pero continuará teniendo la forma de un *deber ser* mientras no se halle la manera de ir más allá de las limitaciones del entendimiento. Y tales limitaciones son las que se desprenden del hecho de que la idea, el principio, lo absoluto, el ser, no pueda darse fácilmente y sin menoscabo bajo las condiciones de la reflexión. Ésta representa la fijación de un *quid* del que después –lo que implica una distancia temporal, por pequeña que pueda ser– se predica algo que ha sido a su vez establecido por medio de un procedimiento de generalización de una regla que de aplicarse a un caso pasa a aplicarse a numerosos casos. Y esta fijación –espacio-temporal– casa mal con aquello que no puede ser ni esto ni aquello, que no puede someterse a la condición diacrónica, discursiva, puesto que es por definición lo incondicionado e intemporal, y que tampoco puede sobrevivir a la separación puesto que es la unión anterior a toda diferencia y a partir de la cual se produce ésta.

Lo dicho comporta una exigencia que no puede ser eludida, a saber: que el principio (de la filosofía), lo absoluto o el ser (como lo llama Hölderlin, un personaje esencial a este respecto en el desarrollo de la filosofía hegeliana) sea ajeno a las condiciones de la reflexión, es decir, que sea arreflexivo o transreflexivo. Porque el ser, como muestra Hölderlin en *Juicio y ser*, un escrito de gran relevancia en la discusión con los intentos fichteanos de ir más allá de las limitaciones kantianas, "expresa la ligazón del sujeto y el objeto". Y además, esa unión es mucho más que mera suma o identidad de términos diferentes: "Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado, allí y en ninguna otra parte puede hablarse de *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual"[9].

9. Hölderlin, F.: *Juicio y ser*, en *Ensayos*, ed. cit. (págs. 25-26), pág. 26.

Esta unidad es la misma de la que Hegel ha dicho que constituye el tema de la filosofía. Pero como se desprende del camino seguido hasta aquí, la razón convertida en entendimiento (y la filosofía, para corresponder a éste último, en filosofía de la abstracción, de la limitación, de la reflexión), es decir, reducida a lo discursivo, no está en condiciones de aprehender el ser.

En realidad, que Kant haya emprendido la tarea de establecer los límites para el uso legítimo de los conceptos es algo que viene motivado, entre otras razones, por el hecho de que la tendencia "natural" e "inevitable" (como la califica el propio Kant) a un empleo no cognoscitivo –es decir, prescindiendo de la síntesis entre las formas del entendimiento y lo dado en la sensibilidad, de lo empírico–, de los conceptos puros, de las ideas de la razón, termina siempre desembocando en el terreno pantanoso de la confusión. Las ideas de la razón juegan algún papel, pero no uno cognoscitivo; lo suyo es producir cierre sistémico y orden racional, pero de ellas únicamente cabe un uso regulativo –*como si* proporcionaran objetos, aunque no haya nada de lo que sean predicables en un uso normal. La única manera de que esos conceptos pudieran poner a disposición un objeto, sería que aquello de lo que ellos predican fuera un ente entre los entes, una cosa entre las cosas y no totalidades, que es lo que son.

El discurso, que consiste en encadenamientos de proposiciones, de juicios, resulta inapropiado para decir la unidad, puesto que el juicio representa ya una partición, una distinción entre sus términos. Hölderlin apunta críticamente a la propuesta fichteana de la identidad yo=yo como principio o unidad ontológica, como el suelo anterior a las ulteriores distinciones: "Cuando digo 'Yo soy yo'; entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo"[10].

10. *Ibíd.*, pág. 26.

La identidad no puede ser entonces la unión sin más de sujeto y objeto, es decir, el ser absoluto; se trata de un ser determinado: *esto* que es frente e idéntico a *esto* otro.

La exposición de lo absoluto o del ser plantea, pues, graves problemas. Supone necesariamente la partición que caracteriza al ex-poner, ya que todo decir implica una distinción entre sujeto y predicado (que, además, comporta la validez de éste último para más de un caso). De ahí que, como se ha dicho, el ser o lo absoluto únicamente puedan ser concebidos como la unidad anterior a la reflexión, sobre la que ésta tiene, si acaso, lugar. La reflexión comporta la fijación de un término, sobre el que se reflexiona, sobre el que se aplica una predicación. Eso sucede en el decir y, como indica Hölderlin, "*Juicio* es en el más alto y más estricto sentido la originaria separación del objeto y del sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual –y sólo mediante ella– se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria (*Ur-Teilung*)"[11]. El término fijado, del que se predica un contenido, no es sin embargo un particular, sino lo universal, la totalidad, la unidad originaria anterior a la partición mencionada, el ser –y *ser*, según vimos, "expresa la unión del sujeto y del objeto". Se trata además de un tipo de unidad en la cual no se puede hacer ninguna partición sin modificar su esencia misma. Hegel se referirá a la misma dificultad cuando señale que lo especulativo –por ejemplo: "Dios es el ser"– no puede ser comprendido en la proposición, puesto que, de acuerdo con la forma de ésta, lo que es la más íntima e indistinguible identidad comparece forzosamente como la conjunción de dos términos que pueden ser separados, que de hecho, en el juicio, se distinguen: "Dios" y "ser". Esto obligará a desarrollar tanto una estrategia que dé pie a una suerte de *proposición especulativa* (una cuya forma sea adecuada a su contenido) cuanto a comprender el papel de la cópula (el "es" de la proposición) como algo

11. *Ibíd.*, pág. 26.

más que una mera ligazón entre realidades preexistentes. Más adelante nos ocuparemos de los escollos que tiene que sortear esta proposición.

Lo que tenemos entonces es la dificultad que comporta el que el ser remita a un tipo de cohesión que, como tal, se sostiene únicamente mientras no se convierta en una determinación, en una posición. Lo suyo es, precisamente, la no posición. De ahí que el ejemplo fundamental, para el Hölderlin del texto, sea el de la intuición intelectual. La simple expresión o formulación, al realizarse mediante proposiciones, lleva a cabo una partición que modifica, por medio de un acto que comporta su eliminación, la cosa misma que se pretende decir.

Dándose por enterados de este aviso ofrecido por Hölderlin, así como de otros similares de la misma época –Schiller, Novalis, etc.–, muchos emprenderán la búsqueda de vías alternativas para la aprehensión del ser. Si se parte de que el ser es "a-posición", arreflexividad, se comprende enseguida el interés por los modos no discursivos. Así sucede con la intuición intelectual, que ya ha aparecido en estas páginas, y que remite a un acto noético que evite la determinación discursiva. Algo parecido es lo que subyace al interés, que podríamos llamar especulativo o metafísico, por el arte: el acto de aprehensión podría representar asimismo una unión anterior a toda posición o reflexión. A ambos intentos les acechan también numerosas dificultades, puesto que en ellos eso que tiene que constituir el tema, el ser o lo absoluto, no se encuentra sino sugerido, apuntado, pero nunca del todo aprehendido, lo que genera de nuevo la objeción hecha por Hegel tanto a la religión cuanto a la filosofía de la reflexión: lo absoluto queda desplazado a un más allá (en la obra de arte podría hablarse incluso, como han hecho algunos autores contemporáneos, de un *aplazamiento infinito*: el sentido, el ser, lo absoluto no termina de advenir, no puede ser zanjado, con lo que lo único que la obra ofrece es un conjunto abierto de posibilidades y propuestas).

Frente a tales intentos, el proyecto hegeliano de filosofía que se

está esbozando aquí aspira a una efectiva comprensión de lo absoluto, a una exposición que tome la forma de un decir, dando origen así a un saber, a algo que puede ser aprehendido y no una mera indicación o sugerencia. De lo que se trata entonces es de lograr que el punto de vista característico de la conciencia y del decir, esto es, la fijación, la separación y la predicación, pueda ser ensanchado o transformado de tal manera que *dé de sí* como para expresar el ser, lo antecedente, lo originario, lo que siempre rige, lo absoluto. Para ello, la reflexión, el procedimiento de la fijación y de la aplicación de las reglas, tiene que ser transformada hasta convertirse en algo así como el movimiento y la autorreferencia que se mantiene en la unión originaria de Hölderlin. Esto supone que la reflexión resultante no sea ya lo otro del ser, sino antes bien el movimiento de desarrollo, de despliegue, del ser; lo que Hegel llama el movimiento o la auotoexposición de la cosa misma. Sólo así, la reflexión podrá convertirse en la génesis del principio, produciendo además como resultado un saber. Podríamos decir que la reflexión tiene que volverse absoluta. A esto es a lo que Hegel denominará "reflexión de la reflexión".

4. Dialéctica del entendimiento

De acuerdo con Hegel, la razón moderna se encuentra inmersa en una situación muy problemática que, por lo demás, es el resultado de las constelaciones que ha propiciado su propia constitución como razón ilustrada, es decir, como entendimiento discursivo. Es incapaz de dar cuenta de lo infinito, de lo absoluto y, sin embargo, se ha convertido en una inevitable referencia negativa a ello –una referencia que únicamente produce contradicciones, confusión, dialéctica en el sentido kantiano. Por otro lado, la misma pretensión hegeliana de hacer expreso lo absoluto mediante el ejercicio de la propia filosofía, se halla asimismo rodeada de profundos abismos a los que parece incitada a precipitarse enseguida. ¿Cómo convertir en contenido de la filosofía aquello que, por definición, es lo suelto, lo no referido a algo, lo que se hurta a las condiciones, lo atético, arreflexivo, es decir, lo radicalmente otro de lo discursivo? Después de la dialéctica trascendental kantiana, con su especificación de los peligros que acechan a una razón especulativa y de la crítica hölderliniana, que ha avisado sobre la distancia que separa al ser de la reflexión, del juicio, da la impresión de que el proyecto hegeliano esté condenado al fracaso antes incluso de haberse puesto en marcha. Pero Hegel insiste en lo que para él tiene que ser la exigencia ineludible de la filosofía: que el principio o lo absoluto no quede como algo meramente apuntado, sentido, intuido, etc. Ella debe aspirar a convertirlo en saber, en una exposición concipiente.

Como se ha dicho más arriba, la estrategia hegeliana habrá de consistir entonces en una trans-formación de aquello con lo

que cuenta la filosofía como punto de partida, es decir, del entendimiento, de esa facultad reflexiva, discursiva o judicativa que, como hemos visto, es incapaz, dada su propia configuración, de hacer posible una exposición de lo absoluto. Hegel buscará la manera de que, sin pegar un salto en el vacío hacia la comunión intuitiva, sensible-estética o religioso-sentimental, tenga lugar un *desbordamiento* desde dentro de los límites del entendimiento. Es a esto a lo que se refiere Hegel de una manera metafórica. En *Fe y saber* habla del *Viernes Santo especulativo* y en el *Escrito de la Diferencia* del "último acto de la reflexión filosófica", es decir, su propia aniquilación, con el objetivo de hacer patente sus pretensiones. Se trata, como indica la primera expresión, de que el dios –el principio, el ser– pueda advenir a través de la muerte y resurrección que se producen, primero, mediante su cosificación en el juicio y, después, gracias al hundimiento de la forma juicio. Esto último es lo que quiere expresar la segunda formulación: la reflexión ha de ser conducida a la conciencia de sus presupuestos y límites y éstos deben ser incluidos en la reflexión misma, dando lugar a una eliminación de la forma primera cuyo resultado sea lo que podríamos llamar una "trans-reflexión". Lo que aquí está en juego es un movimiento –"reflexivo", pero de un modo diferente– que va más allá del mero establecimiento de determinaciones fijas, en la forma de un discurso que dice primero "esto es esto" y después" "esto otro es esto otro". Este ir más allá significa intentar aprehender y exponer lo que está presupuesto en los juicios separadores, por ejemplo, que "esto es esto" implica que "esto no es esto otro", etc. De tal modo, el ir más allá del límite es en realidad un ir hacia el interior del conflicto que hace tema de los presupuestos. Cuando se procede de esta manera, dice Hegel, se penetra en el territorio propiamente especulativo.

La especulación, a diferencia de la mera fijación y separación, característica del entendimiento reflexionante o, como Hegel lo llama, *raciocinante*, comporta el esfuerzo de pensamiento que se orienta a que todo lo pre(su)puesto pueda llegar a ser puesto, que

todo lo implícito sin lo cual no habría lo explícito –por ejemplo, el movimiento de recorte, de negación que es característico del determinar: un "esto" resulta de operar una negación a un ser en principio más comprehensivo– aparezca también en el discurso aun a riesgo de que el discurso mismo estalle. Por lo que se refiere a los presupuestos del "estado de necesidad de la filosofía" –lo absoluto y la conciencia limitada (o enfrentada a la cosa) que surgía de la particularidad–, de lo que se trata es de lo siguiente:

1) De partir de la posición de la conciencia (que es la del entendimiento en su inmediatez), asumiendo la distinción que es característica de ella: la diferencia entre la cosa de la conciencia y la conciencia misma.

2) De entender que en esa posición está presupuesto lo absoluto como el suelo en el que descansan los miembros de la diferencia (la conciencia y la cosa); si la distinción entre ambos es posible ello comporta que, en algún respecto, hay una ligazón entre ambos, en la forma, por ejemplo, de la relación de diferencia.

3) De hacer explícita, por fin, la presuposición; i. e., convertirla en un contenido del decir. Para ello es necesaria la eliminación de la posición primera, que se muestra unilateral, lo que, a su vez, comporta la transformación de la razón a la que Hegel ha denominado "el último acto de la reflexión filosófica" o su aniquilamiento o su "Viernes Santo especulativo". Este último paso, al que podríamos llamar "negación de la posición contrapuesta" o también, ya que lo contrapuesto no es otra cosa que una negación de la posición primera, la "negación de la negación", constituye uno de los movimientos fundamentales de la especulación en el sentido hegeliano. Se trata de la *Aufhebung*. Este concepto, muy apreciado por Hegel puesto que tiene un significado contradictorio y al mismo tiempo productivo, representa la aprehensión del acto de aniquilación, una aniquilación de la que, sin embargo, no resulta una nada, sino una nueva forma:

"La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en la lengua un

> doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediatez y con ello de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. De ese modo, lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por ello se encuentra anulado. (...) Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; el idioma alemán posee muchas de tales palabras"[12].

Podríamos hablar de una "eliminación que conserva"; eliminación de la inmediatez de la posición de la que se trate –una determinación, un concepto, una figura de la realidad–, una inmediatez que vuelve unilateral el contenido de esa posición y, en ese sentido, "no verdadera" o sólo parcialmente verdadera; y "conservación" de eso que de verdad expresa esa posición pero puesto en una nueva forma más comprehensiva. De este modo la *Aufhebung* es el procedimiento de modificación inmanente de la cosa misma. Lo nuevos contenidos, la nuevas perspectivas no vienen de fuera, sino que resultan ser el despliegue de eso de lo que se trata desde un comienzo; ello mismo va *dándose*, lo que comporta que, a la vez, vaya siendo pensado en toda su completa realidad. Esto es lo que Hegel pretende y a lo que, como ya hemos visto, denomina "idealismo": que la diferencia, consubstancial al pensamiento, entre la "cosa misma" y la "cosa del pensar" –la diferencia entre la conciencia y su objeto, entre el entendimiento y lo que éste aprehende– evolucione hasta producir una identidad; es decir, que la cosa del pensar no sea más que la cosa misma en su despliegue. Eso se logra conduciendo, como hemos visto, al entendimiento por la senda de la especulación, por el curso de contradicciones y

12. *Wissenschaft der Logik (WdL)*, GW, 21, pág. 65.

negaciones que tienen como resultado final la *Aufhebung* de la posición de partida (con sus presupuestos). El logro de esta perspectiva constituye el establecimiento del punto de vista especulativo, del punto de vista de la ciencia o del punto de vista absoluto: que pensar y ser coinciden.

Y ese logro, como se acaba de decir, es el resultado de la conversión de un procedimiento que, en principio, es de orden negativo –la reflexión que involucra todo poner y determinar– en un "instrumento" especulativo; es decir, el expediente que originaba la escisión sirve ahora para producir la unidad. En todo poner y determinar, es decir, en el establecimiento de un "esto", se encuentra implicado que "esto" no sea lo otro o se distinga de ello; de ese modo, determinar implica negar en el modo de la otredad. Pero lo negativo tiene que producir efectos positivos, lo que significa que de ello resulte una nueva perspectiva, una nueva comprensión que verdaderamente aprehenda tanto lo puesto como lo necesariamente pre(su)puesto en (y con) ello. A una tal negatividad productiva Hegel la denomina el "escepticismo que se realiza"[13]. La reflexión filosófica constituye, pues, en este sentido especulativo, el *movimiento de la cosa misma*: ella favorece el logro de la exposición de lo que en principio no era sino inquietud, estado de necesidad (que es siempre la expresión negativa de una carencia que exige satisfacción). Tal exigencia es, en nuestro caso, pensar lo absoluto que se encuentra presupuesto en todo acto de conciencia, en toda determinación, en todo juicio. De ese modo puede deja de ser un presupuesto para *ex-ponerse*. Pero como hemos visto, lo absoluto reflejado no es más que una cosa entre otras, una determinación, por lo tanto algo limitado negativamente y que entonces no puede ser tenido por *ab-solutum*. La posición de lo absoluto es, pues, su eliminación: la totalidad se convierte en un esto.

Así pues, la reflexión no logrará aprehender lo absoluto si no es

13. *Phänomenologie des Geistes (PhG)*, GW, 9, pág. 56.

capaz de referirse *escépticamente* a sí misma, de volver sobre sí, a fin de que la negatividad (contradicción) implícita en su poner se torne explícita y sea posible la eliminación que conserva (*Aufhebung*) de su propio modo de determinar. Porque si bien la reflexión es "un eliminar lo absoluto" –en tanto que la facultad de la limitación–, también comporta, en tanto que razón (y, por tanto, referencia a la totalidad), la relación con, o la referencia a, lo absoluto. De tal forma que únicamente se constituye como razón en virtud de esta última relación. Mientras el pensamiento se mantenga en el terreno del entendimiento, será *sólo* reflexión, mera, pura o "mala" reflexión. De este modo, la verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, entendido como un abstracto, únicamente se logra mediante la eliminación de la propia posición, del propio punto de vista. A través de la especulación se conoce esta verdad y se llega a reconocer la identidad absoluta o, lo que es lo mismo, la referencia necesaria a lo absoluto. Por ello, la especulación descubre también lo absoluto en lo más inmediato, en las máximas del sano sentido común. La reflexión filosófica consiste precisamente en un tal descubrimiento y exposición.

Este movimiento autónomo de las determinaciones, que se inicia con la asunción de todo lo que ellas implican (lo pre(su)puesto en la posición) y que conduce tanto al pensamiento como a la cosa del pensar por una senda de transformaciones cuyo carácter determinante es el escepticismo –el "trabajo de lo negativo" como Hegel lo denomina también–, hasta alumbrar una nueva perspectiva, una nueva posición más comprehensiva en la que la unilateralidad de las posiciones quede mediada con sus correspondientes contrapuestos y pueda así *darse* la verdad implícita en una forma que antes no podía ser realmente verdadera, es lo que Hegel denomina "dialéctica": "Llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el cual tales términos que parecen absolutamente separados, transitan uno en el otro por sí mismos, a través de lo que ellos son;

y así la presuposición se elimina (*sich aufhebt*)"[14].

La denominación tiene distintas referencias que se encuentran reunidas en esta definición de la *Ciencia de la Lógica*. Dialéctica es el curso de una eliminación, es decir, de una acción negativa, que tiene lugar sobre una negatividad de partida, la de los términos que parecen absolutamente distintos o separados. En el texto en cuestión, que será analizado más adelante, dichos términos son el "ser" y la nada", las dos primeras determinaciones de la lógica. Aunque parecen por completo contrapuestas, el pensamiento especulativo se ocupará de mostrar que se implican de tal modo que en realidad son lo mismo. Hay que tener en cuenta que el "ser" con el que comienza la lógica no es aún nada más que puro ser, es decir, inmediatez indeterminada, el puro poner o el mero comenzar –por tanto, no el ser esto o aquello, sino el abstracto vacío de la posición. Cuando el pensamiento se hace cargo de lo que implica concebir "ser" de esta manera, tiene que reconocer que ello no significa otra cosa que "nada" –o, en terminología hegeliana, tiene que "transitar" a esta determinación. Lo mismo ocurre con la segunda determinación: asumir que es tal, es decir, una posición del pensamiento, es lo mismo que reconocer que tiene que ser, con lo que de nuevo hay que transitar hacia la otra determinación. Pero este segundo tránsito no es el simple regreso al punto de partida. El recorrido de los momentos anteriores es lo que aporta la nueva prespectiva, es decir, es lo que propicia que aparezca en escena una nueva determinación, "devenir", que recoge a las anteriores, que las contiene, pero no como si nada hubiera pasado, sino bajo una nueva configuración o punto de vista: las convierte en "momentos" de una forma más comprehensiva –y "momento" quiere decir para Hegel parte no independiente de un todo, parte que únicamente en el todo cobra sentido.

El movimiento dialéctico, que se origina a partir del carácter negativo del determinar, remite en Hegel a la dialéctica kantiana

14. *WdL*, GW 21, pág. 92

y también a la dialéctica antigua. Con respecto a la primera, lo que Hegel pretende es convertir en saber filosófico aquello que acontece en la "dialéctica trascendental". Kant concibe a esta última como la doctrina de la confusión, como el lugar en el que se muestra lo que ocurre precisamente cuando el uso de los conceptos no es el adecuado, es decir, cuando los conceptos puros del entendimiento o la ideas de la razón son empleados para producir conocimiento sin el concurso de la intuición, de la sensibilidad, de lo empírico. Entonces la perplejidad se adueña de la escena, pues los enunciados desembocan en contradicciones, antinomias, paralogismos, etc. No obstante, esos conceptos deben tener algún significado si la razón se ve forzada a referirse a ellos. Aunque su empleo no pueda tener valor cognoscitivo, resultan imprescindibles para hablar de cierta manera, para referirse, por ejemplo, a la realidad fenoménica tomada como un todo. Para esto último necesitamos términos como "mundo", "naturaleza", "yo", "Dios", que sin embargo no implican síntesis cognoscitiva alguna entre el entendimiento y la sensibilidad, puesto que no se refieren a nada experiencial. Puede decirse que la "naturaleza" no es fenómeno natural alguno, sino un término de razón que es necesario para mencionar la totalidad. Lo mismo ocurre con la idea de "Dios", entendida como expresión de la totalidad omnicomprensiva, o con la de "alma" (el yo puro o trascendental), cuyo papel como punto de referencia de todo el edificio cognoscitivo, representacional, es de la mayor importancia en Kant –el "yo" que acompaña a todas mi representaciones no puede ser confundido con un concepto que represente un esquema de configuración empírico, proporcionando un objeto que pueda ser experienciado, identificado.

Para Hegel, en esta manera que tiene Kant de plantear las cosas se encuentra apuntado lo que él busca, pero únicamente apuntado en el modo negativo, como una condición *sin la cual no…* y que, sin embargo, se hurta a toda aprehensión. La ideas de la razón son precisamente las formas de lo absoluto. Ya hemos dicho que

el joven Hegel insiste en que lo absoluto sólo puede comparecer en el seno de la "filosofía de la reflexión" en forma antinómica, es decir, dialéctica, como confusión y, sobre todo, como in-quietud. El estado de necesidad de la filosofía provenía justamente de la imposibilidad de que la razón encuentre sosiego, lo que es otra forma de hacer referencia a la "inevitabilidad" de la que se acaba de hablar. Por todo ello, no sólo el punto de partida, sino lo que podríamos llamar con un término que usa a menudo Hegel, el "elemento" del pensamiento verdaderamente especulativo, no limitativo –es decir, no aquel que ante la confusión baliza el terreno para mantenerse seguro dentro de los límites de lo positivo, el uso empírico de los conceptos, sin atreverse a ir más allá[15]–, es la dialéctica, porque ella representa la *vida* de lo absoluto, su actividad, y porque de una adecuada administración pensante de la misma (con cuidado de que no colapse y se detenga produciendo mera negación) puede resultar la donación de lo absoluto, su auto(ex)posición.

"Dialéctica" debe ser, al mismo tiempo, el término emblemático porque él indica muy bien lo que Hegel pretende. En lugar de detenerse en el lugar en el que la negatividad acecha, hay que convertir la inquietud mencionada en el motor de una profundización especulativa. Hegel no se conforma con el expediente que Kant ha desarrollado para que las ideas de la razón puedan tener algún uso, a saber: el sesgo hipotético, regulativo, es decir, que

15. Cuando un filosofo tiene suficiente profundidad no puede detenerse en el establecimiento del límite. Esto es lo que piensa Hegel que sucede con Kant, pese a la crítica que hace a su filosofía. Que éste haya insistido en la inevitabilidad de la dialéctica y que, además, haya buscado el modo de dotar de significado a las ideas de la razón, haciendo posible un uso no cognoscitivo pero sí hipotético, regulativo, de esos conceptos –como en el caso de la *Crítica del juicio* y de alguno de sus escritos sobre la historia– es algo que habla en favor de su percepción especulativa. Para Hegel, en la filosofía kantiana lo absoluto refulge como algo que está pidiendo una exposición más adecuada; ese logro le convierte en uno de los filósofos fundamentales.

puedan proporcionar un cierto sentido *interno* para la razón –nunca cognoscitivo, mediante ellas no se da un objeto, sino que la razón se orienta[16]– cuando ésta trata de dar carácter sistémico o total a lo que sabe.

Como tendremos ocasión de ver, también para Hegel se encuentra en juego lo sistémico o la totalidad. Pero en su manera de considerar las cosas hay una diferencia fundamental con respecto a Kant: la totalidad o lo absoluto no puede ser algo a lo que se

16. "Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofísticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulativo, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas" (Kant, I.; *Crítica de la razón pura* (*KrV*), A644-B672).

"En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos del entendimiento no son extraídos de la naturaleza. Al contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y, mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente" (*KrV*, A645-B673).

"El uso hipotético de la razón, basado en ideas en cuanto conceptos problemáticos no es propiamente *constitutivo*. Es decir, no es de tal índole que de él se siga, si queremos ser plenamente rigurosos, la verdad de la regla general asumida como hipótesis" (*KrV*, A647-B675).

Algo similar ocurre con la consideración *técnica* en la *Crítica del juicio*: "...nos serviremos del término 'técnica' también donde los objetos de la naturaleza son a veces *juzgados* solamente *como si* su posibilidad se fundara en el arte" (pág. 27); es decir, como si respondieran a un para, a una finalidad, aquella es expuesta como necesaria para la acción creativa de un agente. "El juicio (...) hace posible, y en realidad necesario, pensar además de la necesidad mecánica de la naturaleza, una finalidad en ésta, sin cuya presuposición no sería posible la unidad sistemática en la *clasificación* completa de formas particulares según leyes empíricas" (pág. 65). "A la *causalidad* de la naturaleza, en relación con la forma de sus productos en cuanto fines, la llamaría 'técnica de la naturaleza'" (*ibíd.*) (*Primera introducción a la "Crítica del juicio"*. Madrid, 1987).

apunte hipotética o regulativamente; la totalidad o lo absoluto es el verdadero tema de la filosofía, aquello que tiene que convertirse en su contenido. Para ello es necesario volver productiva la dialéctica, convertirla en la génesis de un punto de vista que haga posible, a su vez, la génesis de la cosa misma (lo absoluto). Y esto significa que el saber que resulte de este cambio de perspectiva ya no puede tener el carácter kantiano de un *como si*. La génesis no es un expediente del entendimiento, se trata de la autoproducción de lo absoluto, de su propio despliegue. La filosofía habrá de esforzarse enormemente –el colapso por contradicción acecha– si quiere llevar a cabo con éxito tal proyecto. Lo primero que tiene que hacer, como estamos viendo, es transformarse, y a esa transformación se le llama "dialéctica". La filosofía habrá de convertirse en la dialéctica de la razón (pero ahora ya con un significado diferente al que esta denominación tenía en Kant).

La importancia de la dialéctica antigua para el proyecto hegeliano se encuentra indicada en múltiples lugares, pero de un modo muy específico en otro de los escritos del periodo de Jena, el titulado *Relación del escepticismo con la filosofía*[17]. Lo que Hegel defiende en este ensayo es que toda verdadera filosofía está íntimamente unida al escepticismo. El elemento escéptico no representa la detención del progreso filosófico, sino antes bien su vida más propia, el medio en que ella se desenvuelve.

El punto de partida lo constituye la oposición entre escepticismo y dogmatismo. La filosofía debe transitar necesariamente entre la Escila y la Caribdis que representan estos dos términos. Parece que entonces tiene que elegir entre partir de principios seguros y construir sus proposiciones mediante la exclusión de toda negatividad (ésta sería lo "no pensable"), o reconocer la negatividad que forma parte de la realidad y de la razón para pro-

17. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. *GW*, 4, págs. 197 y ss.

ducir algún saber. Lo que Hegel quiere precisamente demostrar es que el escepticismo constituye un momento necesario de la filosofía, sin la que ésta queda como meta limitación en lo positivo-dogmático.

Según Hegel, para los antiguos una verdadera filosofía debía contar con un lado negativo que representaba el momento de distancia frente a todo lo limitado, tanto el amontonamiento de datos de la conciencia cuanto los conceptos finitos. El escepticismo, dice Hegel, tal como aparece en el *Parménides* de Platón, representa el lado negativo del conocimiento de lo absoluto. Dicho escepticismo no constituye un elemento especial de un sistema, sino que es el lado negativo, y presupone de modo inmediato la razón como lado positivo; representa "el lado libre de cada filosofía"[18]. Pero ¿qué quiere decir esto? Para Hegel, "libre" tiene el sentido de lo suelto, de lo no dependiente. En el caso del pensamiento, la libertad significa que éste se encuentra no atado a su contenido, que se desprende de él. Sin embargo, como hemos visto, esta libertad entendida así unilateralmente es lo contrario del punto de vista de la verdadera filosofía, a saber, que el pensar y su cosa coinciden. De ahí que Hegel hable, cuando se trata de la libertad concebida de acuerdo con los rasgos de la distinción mencionada –por ejemplo en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*–, de la "vanidad" con respecto al contenido, de la vanidad del entendimiento. El entendimiento, en tanto que facultad de la limitación, se eleva por encima del contenido, va más allá de él, y al hacerlo se pone a sí mismo como un absoluto frente a lo cual el contenido sólo puede ser lo limitado. Esta libertad representa, por tanto, el miedo a entregarse al contenido, no sólo a lo puesto sino también a lo pre(su)puesto, y por ello Hegel la llama "vanidad". Así es como el escepticismo –o el lado escéptico– representa la vertiente negativa del pensar: el pensamiento se comporta negativamente con respecto a su contenido, lo refuta y lo reduce a la nada.

18. *Ibíd.*, pág. 208.

Pese a todo, esa libertad con respecto al contenido, esa libertad "vana", aunque encarna la autonomía del pensamiento, su distancia posible frente a la cosa, implica también, dada esa su fijación y abstracción, la incapacidad para reflexionar sobre el lugar, vacío y formal, de esa toma de distancia. El resultado es la vacuidad del sujeto puesto frente a su objeto. Pero cabe una reflexión ulterior, una en la que se ponga de manifiesto que la reducción a la nada del objeto presupone una paralela reducción a la nada del sujeto, que queda puesto al tiempo que aquél. La verdad, pues, de aquella distancia –a la que podemos llamar, y así lo hace Hegel, "escepticismo", *skepsis*– no se halla en la posición del yo, sino en una ulterior reflexión sobre la vacuidad y vanidad de éste último. De ese modo la distancia forma parte de un movimiento que incluye asimismo un segundo movimiento de distancia –el pensamiento de lo presupuesto. El escepticismo aparece como *momento* de la filosofía, el momento de la negatividad que hace posible el pensamiento especulativo (pero un momento no es un final en el que detenerse). Este movimiento escéptico al que acompaña la *skepsis* con respecto al primer escepticismo tiene lugar en una proposición convenientemente racional (especulativa). Los conceptos que la integran son considerados desde la perspectiva de su enlace y así resulta que aparecen al mismo tiempo como eliminados-conservados (*aufgehoben*), es decir, la contradicción entre ellos se presenta como remitiendo a la vez a una forma superior, a una perspectiva que permite integrarlos en un sentido más comprehensivo. Para Hegel, el escepticismo moderno representa la distancia y la limitación, mientras que el antiguo no era otra cosa que el saber que pasaba a través de la contradicción logrando un punto de vista superior. A diferencia del moderno, este escepticismo (dialéctico) no fijaba y absolutizaba el lado negativo de la *skepsis*; representaba, por el contrario, su dinamización, su conversión en "motor especulativo".

Como se ha indicado anteriormente, la negatividad productiva, que da lugar a una transformación del punto de vista y, así, a un

saber (especulativo), es denominada por Hegel "escepticismo que se realiza". Tal escepticismo constituye el núcleo de la dialéctica. Esto comporta que desde el punto de vista de la razón unificadora, el punto de vista especulativo, el principio de contradicción no tiene ni siquiera un valor formal de verdad. Toda proposición racional (especulativa) infringe en cierta forma dicho principio. El escepticismo entendido como momento de la filosofía no es otra cosa que el reconocimiento de que una proposición de la razón debe implicar su contrapuesta, implicación que debe ser asumida y realizada por el pensamiento. Así es como cada filosofía constituye, en cierto modo, un escepticismo.

Las proposiciones del escepticismo moderno –colocado en la unilateralización del entendimiento abstracto y vano que pone todo el valor del lado de la subjetividad– carecen, según se ha visto, de la adecuada *skepsis*, ésa que representa la toma de distancia frente al dogmatismo de la conciencia común. Sin embargo, en el escepticismo moderno, ésta es colocada como el centro de toda certeza, con lo que únicamente queda espacio para la fijación de los hechos de la conciencia. Para Hegel, este escepticismo consiste únicamente en la prevención de la negatividad que acompaña a la razón, en la evitación de la dialéctica de la razón. Bajo este imperio del entendimiento no queda lugar para las verdades especulativas, puesto que el punto crucial de lo especulativo es el intento de exponer a un tiempo una identidad y una diferencia, es decir, la concordancia y la oposición de las determinaciones del pensar, y eso exige dialéctica (productiva).

De lo dicho hasta el momento, puede ya concluirse que la dialéctica es concebida por Hegel como "la vida" –y la vida, según indica él mismo, es siempre contradicción, una contradicción impelente que sólo en la muerte se *aquieta*– tanto de la cosa misma cuanto del pensamiento especulativo, pues éste se desenvuelve en el elemento de la identidad entre cosa y pensar. Lo anterior puede ser dicho también, con palabras del propio Hegel, de esta otra manera: la dialéctica es la vida de *lo lógico* (que

incluye la realidad, la razón, el decir, etc.):

> "Lo *lógico* tiene, según la forma, tres lados: α) *el abstracto* o *del entendimiento*, ß) *el dialéctico* o *negativo-racional*, γ) *el especulativo* o *positivo-racional*"[19].

Pero *lo lógico* es una totalidad en movimiento que incluye los términos que hemos estado analizando. El punto de vista de la totalidad representa, como hemos dicho, la perspectiva que dota de verdad a los lados o momentos que la integran. Esto significa, por lo que respecta a nuestro asunto, 1) que entendimiento y razón, las dos formas de lo racional, son momentos, se encuentran enlazados, al menos desde una cierta consideración, aquella que es capaz de aprehender *lo lógico* y 2) que lo dialéctico, lo negativo, es también un momento del despliegue completo de lo lógico –lo que tendría, a su vez, dos atributos: a) que la negatividad no conduce al colapso y a la detención del proceso y b) que *lo lógico* debe incluir el tránsito por la negatividad, así como la productividad de ésta.

En tanto que proceso total, la verdad de cada momento se encuentra en el proceso mismo, en la perspectiva que permita considerarlo como tal entrelazamiento. Así, el momento del entendimiento por sí mismo, desprendido de la totalidad, representa únicamente la separación y la vanidad a la que se ha hecho referencia, mientras que cuando es considerado desde la perspectiva de la totalidad significa el imprescindible e inevitable comienzo en la posición de un esto que a renglón seguido resulta determinado en el juicio –en la forma de esto al lado de, o frente o contra, lo otro. Puede decirse que el camino especulativo comienza en la posición de la conciencia o del entendimiento. Algo parecido sucede con el segundo de los momentos, el negativo-racional; cuando es considerado unilateralmente representa la

19. *Enz.* § 79.

contraposición del poner primero o del distanciamiento del mismo que conduce al colapso. Pero de nuevo la perspectiva de la totalidad nos lo deja ver como ese escepticismo que se encuentra en tránsito necesario hacia la producción de un nuevo, y más comprehensivo, punto de vista. Desde esa perspectiva de la totalidad se hace posible (e incluso necesario) decir con Hegel que "...la filosofía contiene en sí lo escéptico como un momento, a saber: el dialéctico"[20]. Y finalmente lo mismo sucede con el momento especulativo o "positivo-racional", puesto que no se trata de un resultado que pudiera desprenderse del proceso que lo ha hecho posible manteniendo la verdad. El significado de este momento es la *Aufhebung*, es decir, el establecimiento de la perspectiva transformada que las posiciones anteriores, y unilaterales, estaban ya en cierto modo reclamando, pero que no podían producir dada su unilateralidad. De ahí que se encuentre siempre referido a aquello que en él es percibido y expuesto de un modo menos unilateral, de un modo más comprehensivo o, como dice Hegel, mediado o *aufgehoben*.

El camino que hemos recorrido hasta aquí nos ha enseñado a apreciar el significado hegeliano de "dialéctica". Ello nos permitirá entender una distinción de gran importancia. La dialéctica no constituye un "método", si bajo tal término se entiende un conjunto de procedimientos de los que dispone el entendimiento para ser aplicados en la empresa de aprehensión de la cosa misma. La existencia de un método de este tipo comportaría la separación, inaceptable para Hegel (o que, como hemos visto, tiene que ser superada en una concepción más elevada), entre entendimiento o conciencia y cosa. Ésta última, inasible por entero, se encontraría más allá de la conciencia, la cual se vería forzada a emplear ciertas estrategias para lograr la aprehensión apetecida. Pero en cualquier caso tendría que saber algo de la cosa antes de saber efectivamente de ella, puesto que si no fuera así, ¿cómo podría estar

20. *Ibíd.* § 81.

La dialéctica especulativa

"Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo es lo *negativo* (...) que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico. La *dialéctica*, que ha sido considerada como una parte separada de la lógica y que, respecto de su fin y de su punto de vista, puede decirse que ha sido desconocida en absoluto, obtiene de esta manera una posición por completo diferente. Igualmente la dialéctica *platónica* (...) tiene solamente, por una parte, la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas, pero, por otra, obtiene en general, como resultado, la nada. De ordinario se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanidad, como una manía subjetiva de hacer tambalear y disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanidad del objeto tratado dialécticamente. (...)
Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la conceopción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre".

G.W.F. Hegel: *Ciencia de la Lógica*, Introducción

segura de que lo que cree saber coincide con lo que la cosa es? Esta necesidad de un saber que sea previo al saber efectivo repugna a Hegel porque en lugar de tender al despliegue de la identidad, o de lo que hemos llamado en estas páginas "la coincidencia entre la cosa misma y la cosa del pensar", lo que hace es establecer y fortalecer la diferencia entre ellas. La preocupación por un método adecuado para el conocimiento, la preocupación epistemológica, es una expresión de la escisión moderna entre entendimiento y cosa, entre sujeto y objeto que es característica de una situación dominada por la posición preponderante del entendimiento abstractivo.

Por el contrario, para Hegel la dialéctica constituye, como se ha visto, la inquietud que resulta de la posición de la diferencia en cuestión, de la diferencia entre entendimiento y cosa. Una inquietud, que cuando es asumida por el pensamiento, propicia el movimiento de cambio de perspectiva que da lugar al camino especulativo. Este camino –"método" en su significado originario, el que quiere otorgarle por lo demás Hegel– es la dialéctica que se va desplegando cuando el pensamiento prosigue las indicaciones negativas, las distancias escépticas y las contraposiciones. En ese sentido puede decirse que la especulación constituye el "método dialéctico", el camino de la dialéctica. Pero no se trata de algo preestablecido, sino de lo que, con Hegel, podríamos llamar el "método de la cosa misma", el discurrir de la cosa al que acompaña el movimiento del pensar. Esto es lo que Hegel ha ido buscando y es lo que, como veremos enseguida, va ha exigir una determinada construcción del saber filosófico.

De esta manera, puede decirse que la cuestión del método queda disuelta en el seno de la filosofía hegeliana, expresando así algo que ha apuntado siempre a lo largo de la historia de la filosofía: la cuestión de la certeza en sentido absoluto o la pregunta por el ser. Ésta exige ir más allá de la reflexión externa, abstracta (que conduce al colapso y a un tipo de escepticismo del que hemos hablado) con la vista puesta en la constitución de un

"método especulativo", es decir, del movimiento de la cosa misma sabido o expuesto.

5. La substancia subjetiva y la subjetividad substancial

El programa hegeliano de aprehensión absoluta se sirve, como se ha ido viendo en los capítulos precedentes, de un procedimiento que podríamos llamar "fenomenológico" y que consiste básicamente en el esfuerzo por hacer del pensar el camino de desenvolvimiento o de presentación de la cosa misma, una cosa que, de esta forma, es idéntica a la cosa del pensar. Esa es la razón por la que el punto de partida –y la noción misma de "punto de partida" o de "por dónde debe comenzarse" tiene, como iremos viendo, una grandísima importancia en la filosofía hegeliana– no puede ser otro que el estado de necesidad de la filosofía, aquella inquietud insatisfecha en la que el entendimiento, pertrechado para la determinación de esto y aquello, se encontraba referido negativamente a lo absoluto. La referencia a lo por definición irreferible, a lo no relativo, etc., debía resultar paradójica. Y la paradoja dejaba su impronta en forma de dialéctica (kantiana).

El camino fenomenológico que propone Hegel, el camino de la cosa misma, no consiste como sabemos en nada diferente de una transformación del punto de vista del entendimiento que haga posible establecer lo que se hallaba pre(su)puesto en la tematización de esto y de aquello. Ese camino no puede ser más que una senda de aniquilación de posiciones, de fluidificación de fijaciones. El recorrido del mismo da lugar a una experiencia de desilusiones y de desfiguraciones; se trata de lo que Hegel llama un rito eleusino –como en los misterios de

Eleusis[21], el pensamiento habrá de experimentar el hundimiento de su edificio de determinaciones hasta ganar un punto de vista más complejo. La fenomenología de la cosa y la experiencia del pensar asociada constituyen el camino de la dialéctica –que, según se ha dicho, debe ser entendido como el movimiento de la cosa misma a partir de la negatividad que involucra tanto al ser cuanto al pensar.

No obstante, hay que tener en cuenta que al decir, metafóricamente, que la experiencia dialéctica, eleusina representa el camino de realización de lo absoluto, de aquello que en el estado de necesidad de la filosofía apuntaba únicamente como una referencia paradójica, es para proporcionar alguna expresión a la idea de un movimiento pensante del que forma parte tanto el abandono de las posiciones –las determinaciones, las referencias– desde las cuales puede ser tal pensamiento cuanto el establecimiento de nuevas formas de comprensión, de nuevas perspectivas. Pero la imagen del "camino" puede resultar confundente. En el territorio especulativo no se trazan –y, por supuesto, no están trazados– caminos que sean aquello que hay que recorrer antes de alcanzar la meta. El camino de la cosa misma, siendo aquí la cosa misma lo absoluto, no puede ser entendido como lo que tenemos que recorrer antes de que nos encontremos en presencia de lo absoluto. O dicho de otra manera: en el ámbito especulativo, camino y resultado coinciden de un modo muy peculiar. No hay aquí un tránsito que vaya de una cosa a otra y después a otra y así sucesivamente hasta llegar a la última de las cosas que sería lo absoluto. Esto no es una cosa. La denominación nos indica ya que no puede tratarse de un algo que se encuentre al lado de, o vinculado a, o relacionado con, los otros algo: lo absoluto no pertenece a ninguna serie de relaciones, condiciones, determinaciones. Como acabamos de decir, no es siquiera un algo. La denominación está

21. *PhG*, pág. 69.

por lo no referido, lo no condicionado, lo que, antes bien, es la condición *sin la cual no*... Y eso a lo que se puede llamar "el principio", "el sentido", "el ser", "lo que rige", "lo siempre supuesto", la totalidad (entendida a su vez no como un contenedor en el que todas las demás cosas pudieran ser contenidas) no puede tener, como ya se ha comentado, las mismas características que las cosas, que lo determinable y determinado, etc. Por lo tanto, cuando se dice que se va hacia ello o que ello se desenvuelve o desarrolla no hay que entender –so pena de comprender otra *cosa*– que hay algo que se desenvuelve o se desarrolla. La metáfora golpea en este punto no sólo los límites del lenguaje sino también los de todo lo imaginable.

Las fórmulas "la cosa misma que se realiza"o "el devenir hacia sí de lo absoluto" constituyen modos de hablar que deben ser forzosamente empleados en un territorio en el que todo lo que se diga va a resultar inadecuado. Quizás sería mejor callarse; no obstante, lo que ocurre es que el pensamiento aspira a decir, a expresar, a exponer. La necesidad de construir una exposición en la que lo absoluto sea el tema es, además, la exigencia principal para el pensamiento filosófico. No parece entonces que tal empresa vaya a ser cosa fácil, ni tan siquiera factible. ¿Cómo decir lo absoluto si todo decir es ya –como se desprendía del ensayo de Hölderlin– por fuerza un decir de esto y aquello y lo absoluto, sea lo que sea, lo que en todo caso no puede ser es precisamente esto o aquello? Cada proposición fija, determina y particulariza aquello que, siendo condición de todo fijar, determinar y particularizar, no puede sino tener que ver con la totalidad, la identidad, lo previo a la determinación –lo pre-reflexivo o a-reflexivo, lo a-tético.

La dificultad reside, por tanto, en la elaboración de un decir adecuado a la experiencia especulativa, una experiencia que, en principio, sin ese decir a disposición, es sólo negatividad, desprendimiento, disolución, desvanecimiento, inquietud, tránsito y movimiento. Así pues, en el caso de que fuera siquiera posible, ¿habría de constar de proposiciones? A esta dificultad podemos

denominarla "el problema de la proposición especulativa": ¿cómo construir una proposición en la que pueda comparecer lo absoluto, esto es, sin que en ella sufra partición lo que, como ya hemos visto, es totalidad e identidad anterior a cualquier determinación?

Como ha sucedido con los otros puntos escabrosos de los que ya hemos tratado, la salida hegeliana a la mencionada dificultad va a consistir en una suerte de estrategia mediante la cual sea posible hacerse cargo pensante de todos los elementos que integran la situación con la vista puesta en lo que podríamos llamar un "desenvolvimiento y resolución fenomenológicos de la aporía". Lo que en un principio, como dificultad, se encuentra sólo puesto –es únicamente *en-sí*, según la terminología de Hegel–, tiene que desplegarse, tiene que ser puesto o ex-puesto (lo *esotérico* tiene que tornarse *exotérico*). Así es como funciona la dialéctica especulativa: produciendo lo racional sin echar mano de nada que no sea la propia dinámica del entendimiento y lo que ella envuelve. Entendimiento y razón son, como hemos visto, momentos de lo que podríamos llamar una substancia común, de *lo lógico* –de eso que es condición *sin la cual no*... o lo siempre supuesto. Esa substancia es la que debe desenvolverse, la que se *mueve* en el proceso especulativo. Y dicho movimiento constituye la autoposición absoluta a través de la transformación especulativa que se convierte en el centro programático de la filosofía hegeliana. Hegel mismo lo formula de la siguiente manera: "Se trata, según mi punto de vista, que tiene que ser justificado por medio de la exposición del sistema, de concebir y expresar lo verdadero no sólo como *substancia*, sino también como *sujeto*"[22].

En esta formulación encontramos algunos elementos que pueden ser claves para la elucidación de la dificultad que se nos ha presentado. Aquello de lo que trata la filosofía especulativa debe ser concebido de acuerdo con lo que constituye su verdadera forma, i. e.: que es tanto substancia, lo supuesto, el tema, cuanto

22. *Ibíd.*, pág. 18.

sujeto, es decir, quien realiza el movimiento, aquello a lo que debe ser atribuido el proceso mismo. De acuerdo con esto, lo absoluto no puede ser únicamente lo que resulta al final del camino, el lugar o la posición que se alcanza, sino que debe estar ya activo durante todo el proceso. Lo absoluto es el sujeto de ese proceso. Pero acabamos de decir "únicamente" porque el resultado es también lo absoluto, en la medida en que no se trata de un esto sino de una nueva perspectiva, de un nuevo modo de exponer el proceso entero (y, por lo mismo, de poderlo repetir comprendiéndolo mejor). Ahora bien, como ya hemos dicho más arriba –y eso es lo que constituye la dificultad primera–, la formulación incluye una condición fundamental: se trata de concebir y expresar, de un saber que debe ser ex-puesto –¿de qué forma?, ¿qué otra forma puede haber si no la de las proposiciones encadenadas en un discurso deductivo? Esta condición es la que origina, al intentar hacerla efectiva, las aporías, dada la inadecuación de la lógica para proporcionar tal expresión. Lo anterior implica que *lo lógico*, en la medida en que incluye el momento de la dialéctica (de lo negativo-racional) debe ser más amplio que la lógica corriente. Esta diferencia entre la lógica común o formal y la lógica especulativa o dialéctica constituye un rasgo definitorio de la filosofía hegeliana.

Por lo que se acaba de decir, debemos suponer también que la concepción hegeliana de la substancia tiene que ser diferente de la tradicional. En realidad, dada la posición que toma Hegel, su concepción de la substancia comporta una crítica interna de la concepción tradicional. La substancia ha sido concebida como base en la que inhieren los accidentes. Esto es expresado mediante proposiciones que representan las diversas predicaciones posibles del sujeto proposicional. Pero si la substancia debe moverse, si debe ser concebida, al modo de Hegel, como una "substancia viviente", es decir, como una substancia que es sujeto y cuya realidad es el despliegue de la

autoposición o autoexposición, entonces las determinaciones, eso que la caracteriza en la diferencia negativa frente a lo otro, habrán que ser pensadas como siendo producto de su propia negatividad. Es decir: lo otro habrá de ser pensado como el *volverse otro* de la substancia, que abraza todas las realidades posibles. Esta substancia omniabarcante implica, como se ha dicho, una reflexión sobre sí y no un tránsito de aquí para allá entre determinaciones externas: lo uno, lo otro, etc. De ese modo puede ser apreciada como el suelo de las relaciones –de diferencia, de determinación, de otredad– que se expresa proposicionalmente.

Las transformaciones que lleva a cabo Hegel para que la substancia pueda ser concebida de la manera indicada son las siguientes: 1) partiendo del modelo tradicional, substancia más accidentes, se produce la conversión de éstos en modos de la substancia –que, así, se encuentra por completo en todos y cada uno de ellos– y 2) se concibe la substancia según el modelo de la mónada leibniziana, como actividad concipiente (noética). Esto último representa una condición imprescindible para que cobre sentido la "movilidad" de la que se ha hablado y para que la substancia pueda ser entendida a la vez como sujeto. La movilidad, que es un rasgo de lo subjetivo, implica abandonar lo *estante*, la idea de lo fijo, eso que se encuentra simplemente *dado* para el pensamiento. Aunque su significado presupone que es lo siempre ya ahí en el decir, aquello de lo que se dice algo; pero este estar supuesto debe *desubstancializarse*, lo que implica una paralela transformación del decir. Y aquí nos topamos de nuevo con la dificultad. El decir se ve forzado a entificar la substancia, mientras que la exposición especulativa reclama entender el ser como devenir y no como devenir del ser. Lo que hay que pensar (y decir) es una substancia-sujeto en continua transformación y no una substancia estable que experimenta la modificación de sus accidentes. Sin embargo, como ocurre siempre que tocamos el

meollo especulativo de la cuestión, terminamos chocando contra los límites de la lógica. La substancia *debe moverse*, pero decir que la *substancia se mueve* significa que no *subsiste*. Del mismo modo que sucede con otras fórmulas especulativas, "substancia-sujeto" expresa una contradicción.

Hay otro aspecto de este asunto que debe ser también subrayado. La insistencia en el carácter móvil y subjetivo de la substancia hegeliana no debe confundirnos. La fórmula que expresa la concepción hegeliana es "substancia-sujeto". Aunque, por una parte, venga caracterizada como negatividad subjetiva, ésta no puede ser la última palabra; además de negatividad debe haber positividad, es decir, substancialidad (aunque se trate de una substancialidad transformada). Si Hegel no habla únicamente de sujeto es porque quiere alejarse cuanto le sea posible del modelo de la "filosofía de la reflexión" que, como hemos visto, tiende a absolutizar la posición subjetiva, sustrayendo el sentido a lo que no sea la potencia pensante y actuante del sujeto.

Pero del mismo modo que una caracterización únicamente subjetiva de la substancia sería unilateral y por tanto insuficiente y alejada de la verdad, a una definición meramente "substancial" le sucedería lo mismo. En realidad ambas posiciones representan los dos lados de una oposición que está reclamando –y éste es el sentido del punto de vista dialéctico-especulativo hegeliano– *hundirse* para dar a luz una perspectiva más comprehensiva. Hegel pretende que la apercepción trascendental kantiana y el yo fichteano, elementos insoslayables de la modernidad, se conviertan en principios de su filosofía, pero no de cualquier manera. Deben estar integrados como realidades *aufgehoben*, es decir, que hayan sido sometidas a la eliminación de las limitaciones "reflexivas" que las afectaban en las filosofías de las que procedían. Y esa eliminación que conserva (*Aufhebung*) debe recuperarlas como momentos de una substancialidad (positividad) de nuevo cuño. Aquí viene muy a propósito el término "idealismo" del que ya hemos teni-

do ocasión de hablar. Hegel es idealista y el idealismo es para él el principio que tiene como uno de sus supuestos mayores la revelación de que la subsistencia de lo real es algo de cuya vanidad debe hacerse experiencia en la propia filosofía; las posiciones reclaman su eliminación en la idea y la filosofía celebra así sus misterios eleusinos.

En tanto que substancia-sujeto lo real tiene carácter positivo pero también negativo, móvil: en conciencia. Hay determi-naciones, pero éstas no son –en su verdadera realidad, la idea– otra cosa que la substancia determinándose; así ésta se encuentra referida siempre a sí misma en el movimiento del determinar, siendo esta autoreferencia actividad del pensamiento. De ella debe resultar un saber (sin duda problemático). Este saber, aunque establece alguna diferenciación, no se separa absolutamente de su objeto. Saber y cosa se identifican.

La identidad producida por el propio movimiento de la substancia es el resultado de una reflexión diferente que ya no se abalanza *sobre* algo, poniendo límites y separando, sino que toma la forma de un ir hacia dentro de sí (*in sich*). Este hacia adentro traduce el movimiento de asunción de las determinaciones, en cuanto a lo que ponen y lo que pre(su)ponen, que conduce, como hemos visto, por la vía de la especulación. La diferencia existente entre esta reflexión y aquella otra del entendimiento tiene que ver con el problema de la "proposición especulativa". La oposición se produce entonces entre el pensar de la cosa misma que prosigue el camino del determinar como un "ponerse a sí mismo" y ese otro "raciocinar" que ha sido caracterizado ya como "...la libertad con respecto al contenido y la vanidad sobre él"[23]. Como esta reflexión no reflexiona sobre su propia negatividad, "no está en absoluto en la cosa". Lo opuesto a esa reflexión que va más allá es el contenido mismo convertido en sujeto que reflexiona "*in sich*". El

23. *Ibíd.*, pág. 41.

conocimiento que se proyecta "en la cosa misma" no es sino el saber de esa misma reflexión que lo expone como su movimiento, como "su devenir". El suelo del raciocinio se tambalea y sólo ese movimiento mismo se convierte en objeto.

6. La exigencia del sistema

Un resultado del camino recorrido hasta aquí es que el saber idéntico con su objeto, convertido en una "substancia viviente", tiene que ser por fuerza una suerte de exposición de la totalidad. En él deben quedar expresados todos los hitos del movimiento de la substancia. La "filosofía de la reflexión", entendida como conjunto de proposiciones, era ya un saber de aquellos hitos, pero de una forma dispersa, puesto que carecía del principio unificador. Así pues, lo que se está pretendiendo es exponer la reflexión *in sich* de la substancia, su movimiento negativo, el autoponerse como lo otro y el recogerse desde ello hacia la simple igualdad; y además como siendo idéntico con la realidad y con las formas del pensamiento.

Como hemos visto, una sola proposición no puede decir algo que es la totalidad, o aquello sin lo cual no o lo que siempre rige ya o el proceso entero especulativo, que incluye su propio Viernes Santo. En realidad, lo que va aprendiéndose a lo largo del camino, lo que resulta, no es otra cosa que el desmoronamiento de cada proposición y el consiguiente hundimiento de cada pretensión de haber aprehendido ya lo absoluto a partir de una de las formas determinadas del pensamiento que van surgiendo y sucediéndose.

De ese modo, puede decirse que la exposición de lo absoluto o, también, de la experiencia especulativa del pensamiento no consiste en nada distinto de la historia del movimiento de la substancia o, lo que es lo mismo, de la historia de la aventura eleusina

del pensamiento. A saber: contar cómo se parte de una posición y se intenta expresar lo que es, cómo después se intenta asimismo hacer productivo en el decir lo presupuesto en esa posición, con lo que eso también es puesto, cómo más tarde se asume la contradicción y se intenta decir el suelo que la soporta, de manera que se gana una nueva posición para la que se formula también un juicio. Éste es un largo camino, un camino jalonado de proposiciones cuya verdad reside en la eliminación de la unilateralidad de las anteriores, pero que carecen de ella si se pretende que alguna sea el final, es decir, la expresión acabada del proceso o de lo absoluto o de aquello sin lo cual no...

Si, como se ha dicho, una proposición es incapaz de exponer lo absoluto, al menos cabe la esperanza de que el conjunto de proposiciones necesariamente encadenadas –no formalmente sino a partir de la vida misma de la substancia, es decir, de la dialéctica especulativa– pueda contar la historia del advenimiento de la totalidad. La única forma adecuada, pues, para la exposición de lo absoluto es aquella que logre plasmar la historia de la dialéctica especulativa. Para Hegel, esto hace necesario concebir la filosofía como un sistema, es decir, como ese encadenamiento de proposiciones que sólo tienen verdad en el todo. Hay que recorrer el sistema completo para poder pensar y decir aquello de lo que se trata en la filosofía.

El sistema como forma de la exposición filosófica no es en realidad otra cosa que la propia reflexión hacia dentro y hacia afuera de la cosa misma. Sólo en él queda expresado lo que se sigue necesariamente del comienzo en la forma del comportarse negativo del comienzo mismo con respecto a su propia posición y también con respecto a la unilateralidad que la caracteriza. Esta inquietud e insatisfacción es el motor del movimiento especulativo que desborda la forma misma de la proposición. El sistema representa entonces una suerte de "reflexión absoluta".

La relación existente entre "substancia", "sujeto" y "sistema" –que lo verdadero sólo es realmente efectivo como sistema o que

la substancia es esencialmente sujeto– queda bien expresada en la enunciación de lo absoluto como espíritu. "Espíritu" es el concepto para la razón que se toma a sí misma por objeto, pero no en la distancia característica de la relación cognoscitiva, sino en la igualdad mediada consigo, "como objeto eliminado-conservado, reflejado en sí"[24]. La identidad consigo que entra en la definición representa en realidad una modificación de la estructura sujeto-objeto y su carácter meramente negativo, abstracto; el espíritu es, de ese modo, la reflexión substantivada. Y además el espíritu que se sabe a sí mismo constituye el sistema de la ciencia especulativa. Pero ese saber no es inmediato, es algo que debe ser logrado mediante la dialéctica. La *Fenomenología del Espíritu* –que narra precisamente la historia de la constitución de ese concepto, así como del punto de vista que representa (los conceptos hegelianos son siempre puntos de vista que incluyen varias determinaciones, así como dialéctica y *Aufhebung*)– será la encargada de exponer el camino completo que lleva desde el estado común de conciencia hasta aquel punto de vista que da lugar al espíritu o a la perspectiva absoluta o de la ciencia especulativa.

Espíritu y reflexión se encuentran íntimamente unidos: la vida del espíritu es el movimiento de esa reflexión absoluta o el sistema en el que lo absoluto *deviene hacia sí mismo*. En realidad esta última fórmula es una metáfora mediante la que se hace referencia a la vida del espíritu. Y ésta se encuentra caracterizada de entrada por la negatividad: el espíritu es relación consigo, pero sobre todo es desprendimiento, hundimiento de las determinaciones y fijaciones. Esa negatividad constituye además "la energía del pensar", rasgo este último fundamental de la vida espiritual. La potencia de lo negativo corresponde a la actividad de la substancia viva, cuyo contenido esencial es la reflexión. Como dice Hegel, la vida del espíritu no sólo no aborrece la muerte, sino que

24. *Ibíd.*, pág. 22.

la soporta y se conserva en ella: pasa a través de la muerte o muere para renacer, como nos indica la imagen del Viernes Santo Especulativo. La dialéctica es, pues, el nombre para esa vida espiritual. Pero, como hemos visto, la dialéctica, tal y como es concebida por Hegel, no conduce a la nada o a la mera fijación de los límites del conocimiento o al escepticismo; ella es antes bien la potencia que abre la posibilidad del regreso desde lo otro, desde la determinación, desde lo negativo; la realización de dicha posibilidad representa la restauración de la substancia y de lo positivo.

Sin embargo, "restauración" no es una buena palabra, ya que parece indicar una vuelta sin más al principio. Por el contrario, lo que sucede es que se produce la inscripción de la huella del camino recorrido. Como se ha venido diciendo, el proceso da lugar a una experiencia que conlleva la transformación del punto de vista –y esa experiencia, entendida como una totalidad, constituye lo absoluto. Así pues, lo positivo no representa la eliminación absoluta de lo negativo, sino sólo su *Aufhebung*. La negación no se borra del todo, queda como una marca esencial que constituye la verdad de la "vida" de la substancia. Que la negatividad sea esencial significa que la substancia es actividad. Esto tiene consecuencias para el saber. Una exposición será adecuada a la vida de la substancia si los pensamientos que constituyen ese saber llegan a ser conceptos en el sentido hegeliano, es decir, no simples determinaciones, abstracciones al modo del entendimiento, sino totalidades especulativas que incluyen posición, contra-posición y *Aufhebung*. Por eso dice Hegel que los conceptos tienen que ser automovimientos, círculos, o "esencias espirituales".

Una vez que, pasando a través de la experiencia fenomenológica, la conciencia común se haya elevado hasta penetrar en "el elemento del saber", se desplegarán las determinaciones del pensar puro (que se mantiene en la identidad con la cosa); el movimiento de esas determinaciones producirá un todo orgánico, una positividad cuya esencia es lo negativo, a saber: un sistema. Sólo de esta forma podrá tener lugar la exposición de lo verdadero.

Así pues, únicamente el sistema, entendido como el resultado de la actividad negativa de "esencialidades espirituales", un resultado en el que el proceso se mantiene como *aufgehoben*, puede ser la forma de exposición filosófica si el asunto de la filosofía es lo absoluto, el principio, la totalidad, aquello sin lo cual no... Pero no todos los sistemas realmente existentes se adecuan a la concepción hegeliana. Aquellos en los cuales no se da expresión a la vida misma de la substancia-sujeto se encuentran dominados por el "dogmatismo de la proposición", por la opinión –sólo "opinión"– de que lo verdadero consiste en una proposición, que es un resultado firme y fijo, o que puede ser sabido inmediatamente. En tales sistemas, se comienza por presentar una proposición para, a continuación, aportar argumentos que contribuyan a fundamentarla. Para Hegel, sin embargo, la verdad no puede aparecer de esta forma. La filosofía considera, antes bien, lo real como algo que se pone a sí mismo y que es de ese modo "el proceso que se engendra y recorre sus momentos"[25].

Hemos dicho que el sistema tiene la forma de una historia en la que cada uno de los hitos no cobra sentido más que cuando se ha recorrido todo el engranaje de acontecimientos. Pero este carácter histórico no deja de ser problemático. Las proposiciones en tanto que tales sólo tienen un sentido precario y la totalidad no es más que un proceso de proposiciones encadenadas que no puede ser reducido a una de ellas sin merma de verdad. De esa forma, lo especulativo, eso cuya dinámica constituye el sistema, no pierde del todo su carácter negativo y parece que sólo puede tener existencia en esa negatividad: en el desprenderse de, en el soltarse y moverse. El sistema hegeliano, como hemos visto, se diferencia de aquella filosofía que se basa en el "culto" a la proposición. Ello nos permite constatar, en primer lugar, una disfunción de carácter formal. Lo especulativo, en tanto que movimiento de

25. *Ibíd.*, pág. 34.

las determinaciones no puede, como se ha dicho, quedar comprendido en una única proposición. Por lo tanto, se exige una estructura o ensambladura de proposiciones. Sin embargo, esto sólo no basta. De nada serviría cambiar una proposición por varias si éstas mantienen la misma "forma vacía" que caracterizaba a la anteriormente única, puesto que era esta forma lo que constituía el obstáculo para que la proposición lograra exponer lo especulativo.

La proposición tiene su origen en la diferencia entre sujeto y predicado, diferencia que, además, recibe en ella su consagración. Lo anterior comporta una exterioridad entre ambos lados muy adecuada para la expresión de los contenidos de la filosofía del entendimiento. Es decir: dicha forma no puede satisfacer en modo alguno las exigencias del principio programático, que la substancia sea concebida y expresada como sujeto. Pero aun siendo verdad lo anterior, Hegel piensa que la proposición contiene también, en *cierto* modo, lo especulativo, aunque no lo haga de un modo explícito. Se trata de un *contenido esotérico*, por lo que se requiere que éste alcance realidad efectiva. Para ello es necesario el movimiento de autodeterminación del contenido mismo, pero también el *hundimiento* de las pretensiones del sujeto; o, dicho de otro modo, el *hundimiento* del sujeto en el predicado.

Ese movimiento no es otra cosa que la reflexión sobre (*über*) la forma de la proposición que da lugar a la reflexión hacia dentro de sí (*in sich*) de ésta misma. La actividad resulta, como se ha dicho, de la imposibilidad de expresar la identidad entre sujeto y predicado –que debe estar presupuesta, pues es lo que se intenta decir; la cópula es la que presupone la identidad–, ya que la diferencia entre los extremos se convierte en la cesura entre el sujeto de inherencia y el contenido que parece hallarse en el predicado. Para el pensamiento especulativo, por el contrario, el concepto no es otra cosa que la dinámica de la cosa misma. De ahí que el sujeto no pueda ser concebido como algo quieto que soporta determinados accidentes. El pensamiento especulativo comporta en reali-

dad el *hundimiento* del sujeto –es decir, el ir(se) al fondo (*zugrundegehen*), en el doble sentido de tambalearse su predomino y de ir más allá de sí mismo hacia el contenido, hacia lo siempre supuesto, como en su propio devenir.

Como sucede en el caso de los demás conceptos especulativos ("*Aufhebung*" es el más significativo), Hegel se sirve del término "*Zugrundegehen*" con una calculada ambigüedad. Junto con "ir(se) a pique", "...al fondo" o hundirse, puede indicar también "ir al fundamento" (*zum Grund*). En nuestro caso significaría algo así como el hundirse en la substancia común al sujeto y a su contenido, que es la condición y el substrato de la propia reflexión. El pensar se ve conducido así de un lado al otro de la proposición y es repelido por ambos en su intento por dar cuenta de la identidad fundamental –en tanto que devenir– de lo especulativo, pero de tal forma que también se dé cuenta y se mantenga la diferencia que es necesaria para que un movimiento tal tenga lugar.

Tomemos en consideración de nuevo el ejemplo utilizado por Hegel para hacer patente la insuficiencia de la proposición y que provoca el movimiento especulativo. En "Dios es el ser", "ser" se presenta, dada la forma de la proposición, como un predicado –y, así, como algo accidental, externo–, cuando debería expresar (y ser) la esencia. Sin embargo, el sujeto presupone algo más que esa diferencia: "Dios" tiene que incluir el ser. Cuando el pensamiento se esfuerza en hacer efectivo esto último tiene lugar el tránsito de un miembro al otro, así como el rechazo de ambos. Pero este desbordamiento especulativo no puede representar la última palabra, debe terminar en una "proposición especulativa", una cuya forma se adecúe a su contenido y que, por ello mismo, logre expresar lo verdadero. Teniendo en cuenta, entonces, que lo verdadero, en tanto que "susbstancia viviente", es también subjetividad, es decir, actividad, no habrá otra expresión posible que el proceso mediante el cual el sujeto se produce a sí mismo. Lo que la proposición especulativa debe exponer, en fin, es la "vida" de esa substancialidad subjetiva, es decir "el movimiento dialéctico".

No obstante, como estamos ya entreviendo, la exigencia que anima la "proposición especulativa" es en cierto modo vana. Los dos términos que componen la expresión no casan entre sí. Tal vez dicha expresión se refiera únicamente al movimiento dialéctico que va dando lugar a las diversas proposiciones necesariamente encadenadas. Pero la mera disposición de unas cuantas proposiciones ha de seguir produciendo intranquilidad, sobre todo mientras la forma de cada una de ellas continúe siendo tan insatisfactoria como la de la primera y única.

Podría considerarse asimismo que "proposición especulativa" no es otra cosa que el enunciado de una insatisfacción y de un desplazamiento, con lo que no puede tratarse de nada estable. Como historia del movimiento dialéctico, ella es la *expuesta* "destrucción de la diferencia formal entre el sujeto y el predicado de la proposición"[26]. Y esto es lo que la ata y limita. Aunque haya también en ella una lado positivo –la identidad–, lo dominante en la proposición especulativa es el carácter negativo: la identidad es siempre provisional, está continuamente sometida al rechazo que restaura la diferencia entre los miembros, etc. El lado positivo del movimiento que representa la proposición especulativa permanece en el fondo[27]. Y esto último es lo primordial cuando se trata de alcanzar la exposición de eso esencial en lo que queda encerrada la proposición especulativa, una exigencia enunciada por el propio Hegel como la necesidad de que sea expuesto el regreso del concepto hacia dentro de sí (*in sich*).

La dificultad de la exposición y la relación esencial en la que se

26. Duque, F.: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Barcelona, 1990, pág. 85.

27. La "proposición pone ciertamente (momento esencial) lo que propone: pero no lo recoge cognoscitivamente en sí. Sólo para el conocer (lado subjetivo, pues) es lo desplegado por la proposición: el contenido lógico, recogido en el lado (e.d. asumido como) *fundamento*; pero el lado del *Objekt*: la *plenificación real* (*Realisierung*, no *Verwirklichung*) del concepto no se logra". *Ibíd.*, pág. 91.

encuentra con respecto al saber de la cosa, en cuanto movimiento substancial, constituyen el núcleo o, mejor dicho, el esquema o estructura de toda la filosofía hegeliana, su programa y su "problemática". El problema de la exposición reside en la dificultad del paso de lo *esotérico* a lo *exotérico* o de la *Aufhebung* de la proposición común en la forma de un manifestarse de la esencia que subyace a la proposición misma. La inadecuación de la proposición que incita y sostiene este movimiento reflexivo impone a lo sumo un requerimiento: que se produzca la *Aufhebung* de la forma de la proposición mediante un devenir de esta misma. Las dificultades que acompañan al intento de construir una "proposición especulativa" son las que exigen el inaplazable desarrollo del sistema. Lo que en cualquier caso está por ver es si el pensamiento especulativo o la ciencia filosófica es capaz de producir una proposición especulativa que sea resultado de la proposición común.

7. Ganando perspectiva especulativa

Las condiciones puestas por Hegel al despliegue de la razón, un desarrollo que depende de la dialéctica que se origina como resultado de la insistencia de una atención especulativa a lo que contiene y dispone la cosa misma, la cosa del pensar, implican, como se ha visto, el requerimiento del sistema. La filosofía, si quiere convertirse en el fenómeno de la razón desplegándose o, lo que es lo mismo, en el movimiento de la cosa del pensar, si quiere, por tanto, pasar de la forma limitada de la "filosofía de la reflexión" a la unificadora y reconciliadora de la especulación, tiene que constituir un sistema.

Sin embargo, no deja de tratarse de una exigencia problemática. El sistema es algo que ha se ser logrado, no una posesión segura o una vieja y familiar casa en la que ya se habite. De donde se sigue que sólo la filosofía que tenga forma sistémica puede ser considerada propiamente especulativa, pues únicamente ella puede ser entendida como el acontecer de lo absoluto. Pero esto plantea un problema: ¿qué pasa con las reflexiones anteriores a la especulación, ésas que resultan imprescindibles para la consecución del punto de vista adecuado a las nuevas condiciones de la filosofía?, ¿se tratará de una "filosofía", aunque aún no verdadera?, ¿qué legitimidad y validez le habría de corresponder a esta última, si es que puede hablarse siquiera en estos términos?

Y no se ven afectadas por esta dificultad sólo las reflexiones que han sido realizadas para mostrar los límites de la "filosofía de la reflexión" o para anticipar cuál ha de ser el camino de pasión

–con su Viernes Santo especulativo– que tiene que emprender el entendimiento para transformarse en razón comprehensiva. También se ven involucradas, de una forma especial, aquellas que van a constituir la marcha de elevación, la experiencia del desmoronamiento de la presuposiciones que, para el propio Hegel, forma parte no de lo externo o preparatorio, sino de una ciencia filosófica, i.e., la "ciencia de la experiencia de la conciencia". De este modo es calificada la obra en la que se desarrolla –de una manera sólo en cierta medida sistemática– el acceso al sistema: la *Fenomenología del espíritu*. Además, parece que una introducción cuyo resultado debe ser ciencia debería ser realizada desde una perspectiva científica. Éste es el problema sistémico; puede que, a fin de cuentas, sea un problema demasiado académico, pero que en todo caso permite apreciar con gran nitidez los perfiles del programa hegeliano. La pretensión de convertir la filosofía en la empresa de una aprehensión absoluta pone unas condiciones que, tal vez, haya que considerar excesivas; y sin embargo, al hacerlo, hace posible, como hemos visto, una autorreflexión tanto en el seno de la razón cuanto en el de la propia filosofía.

Estamos hablando de ciencia, y este concepto exige algunas aclaraciones. Para Hegel hay una diferencia fundamental entre las ciencias (que podríamos llamar, si queremos, positivas) y la ciencia filosófica. Mientras que las primeras tienen que ver con la investigación empírica y, sobre todo, con el empleo de las formas del entendimiento en orden a la separación y clasificación, a la subsunción bajo reglas, a la determinación en fin, la segunda se encuentra presidida por la exigencia de la perspectiva absoluta de la que ya hemos tratado. Y dicha perspectiva debe responder a dos requerimientos: un pensamiento puro –sin presupuestos o referencias– y un proceder de acuerdo con el orden inmanente (no externo, como en el caso del entendimiento) de la determinación. Mantenerse fiel a este principio procedimental de la inmanencia es una condición *sine qua non* para la ciencia en el sentido especulativo o filosófico.

La ciencia, en el sentido hegeliano, remite pues a lo epistémico en el sentido griego, es decir, al saber cierto que "se deduce" necesariamente a partir de ciertos principios y que se expone de un modo conjunto y estructurado (esto es lo que expresa el término "*Wissenschaft*"). Si la filosofía debe ser *Wissenschaft*, no puede tomar prestado su método de una ciencia subordinada, como por ejemplo la matemática (modélica para la filosofía racionalista que había pretendido proceder *more geométrico*). Por lo mismo, debe distanciarse de cualquier uso del razonamiento basado en la reflexión externa o en la inmediatez de la intuición interna.

El único asunto, "la cosa" del saber científico (especulativo), viene constituido por "*la naturaleza del contenido*", "...en tanto al mismo tiempo esa *reflexión propia* del contenido es solamente *lo que* pone y *produce su* determinación"[28]. La diferencia entre "ciencia" y "*Wissenschaft*" se basa, por tanto, en la cuestión del método. Ello implica que, en sentido estricto, la *cientificidad* de la ciencia no pueda ser establecida antes de su propio desarrollo –ya hemos visto que ese desarrollo, en la medida en que tiene carácter especulativo, no puede ser otra cosa que el camino que recorre la propia cosa. Una vez que la *Wissenschaft* se haya desplegado completamente, entonces podrá *recogerse* reflexivamente el resultado de la experiencia del pensar y ser enunciado el método, a saber, el camino efectiva y necesariamente recorrido. Mientras tanto, se cuenta únicamente con una noción provisional, en cierto modo negativa, que resulta del enfrentamiento crítico-dialéctico con lo meramente reflexionante y abstracto: con una nada, con la nada de eso a cuyo desmoronamiento se ha asistido. No obstante, esta "nada" nos deja algo más que *nada*; a saber: la oposición existente entre "reflexión externa" y "reflexión del contenido". La reflexión externa se asocia a la actividad de un pensar que se sus-

28. *WdL*, *GW* 21, pág. 8

tenta únicamente en sus consideraciones metódicas, mientras que la reflexión del contenido hace alusión a un movimiento interior de las determinaciones propias del pensar. Éste es el proceder inmanente del que se ha hablado hace un momento. A él se refiere Hegel cuando habla del "método absoluto del conocer", que no es otra cosa que el "alma inmanente del contenido".

Establecer el punto de vista desde el que puedan ser entendidas cabalmente las exigencias de la ciencia especulativa y, con ello, se haga posible tomar el primer impulso para el despliegue del pensar puro o de la cosa misma, constituye la tarea que le ha sido encomendada a la *Fenomenología del Espíritu*. La *Fenomenología*, más que *deducción*, puede ser considerada *producción* de la ciencia. Pero no de su contenido, únicamente del punto de vista imprescindible desde el cual será posible, ulteriormente, la deducción de aquél. Y decimos que es *producción* más que *deducción*, porque de entrada no se cuenta con nada distinto del aparecer de una situación, o de un serie de situaciones, de conciencia –ser conciencia de esto o de aquello y de esta o de aquella manera. Este acontecer, en principio fenomenológico, tiene que tener necesariamente un carácter *dóxico* (es mera opinión). Pero es precisamente el desarrollo de la dialéctica implícita en las pretensiones, imposibles de satisfacer, de esa opinión, lo que conducirá a una transformación de lo fenomenológico en *epistémico*, en ciencia, a la que le corresponderá entonces, de acuerdo con nuestra oposición, un carácter *deductivo*.

El título de la obra hace referencia al proceso de manifestación de aquello que, aunque no siempre explícito, constituye propiamente el tema: el espíritu. Ya hemos dicho algo anteriormente. "Espíritu" es el término que compendia la concepción idealista según la cual la conciencia, la razón, coinciden con su objeto, con el ser. La *Fenomenología* será así la aventura de la conciencia que, aunque en un principio se muestre y se crea separada de su objetvo, es siempre ya espíritu. Pero ese "siempre ya" tiene lugar de un modo no expreso (y no sabido), y únicamente resultará así

como resultado del curso de transformaciones de carácter dialéctico, es decir, mediante el hundimiento de sus certezas, o el desvanecimiento en la nada de su saber positivo y la pasión y el sufrimiento experimentado en su particular "Viernes Santo especulativo". De dichas transformaciones resultará la identidad entre ella y su objeto, lo propiamente espiritual.

La separación de la que se parte –la que constituye la conciencia, pues eso es lo que ella significa en un cierto sentido–, es la que tiene lugar entre contenido y forma del conocimiento. En la *Fenomenología* será caracterizada como la distinción entre verdad y certeza (lo que es en sí, autónomamente y lo que es para la conciencia, lo concebido). La experiencia fenomenológica se inicia en esta tensión: el pensamiento y su objeto se encuentran separados, pero además son desiguales. Mientras que el objeto es algo para sí completo y que puede prescindir de lo que sea su realidad respecto del pensamiento, éste es algo imperfecto y carente que requiere ser completado. Pero tal correlato objetivo es la verdad, de la cual se distingue lo que el sujeto tiene de ella, la certeza. La verdad es, pues, pauta y a la vez separación entre dentro y fuera, subjetivo y objetivo; una fractura que tiene que ser suturada. La verdad entonces no sólo es, debe al mismo tiempo ser producida, realizada. Así se hace patente la paradoja del mundo moderno tal como la entiende Hegel: la conciencia, el pensamiento, representan el principio sobre el que todo descansa y, sin embargo, al encontrarse separados de sus asuntos, de sus objetos (de la cosa o del mundo), dejan ver las miserias que les afectan, las imperfecciones y carencias, que se siguen de esa abstracción.

No obstante, es la insistencia de la conciencia, o del pensamiento abstracto, en su certeza, lo que pone en marcha el movimiento fenomenológico. La diferencia de la que hemos hablado, así como la opinión que lleva asociada, originará, mediante su propia dialéctica, la consecución de saber absoluto, del punto de vista de la *Wissenschaft*. Ello será posible porque la conciencia habrá ido abandonado sus pretensiones por el camino, de tal

modo que, después, en la rememoración, parecerán tratarse de un simple extravío o de un empecinamiento en la unilateralidad o en el formalismo reflexivo. Entonces la *Fenomenología* habrá cumplido ya su cometido, lo que permitirá entender que "filosofía", en sentido propio, significa "idealismo". Lo que habrá resultado es el punto de vista en el que las diferentes figuras de la conciencia son llevadas, por el camino de Eleusis, hacia la conveniente *Aufhebung*. Y de él habrá de surgir una ciencia pura, es decir, una ciencia que no admite supuestos tales como reglas, leyes o principios que le sean externos. Eso implica que debe tratarse de la ciencia del pensar, el autosaber del pensamiento:

> "La ciencia pura presupone por consiguiente la liberación de la conciencia de la oposición. Contiene *el pensamiento en tanto que es igualmente la cosa en sí misma* o *la cosa en sí misma* en tanto que ella *es igualmente el puro pensamiento*. Como *Wissenschaft*, la verdad es la autoconciencia pura que se desarrolla y tiene la figura del mismo, que es *el concepto esente y sabido en y por sí, el concepto en tanto que tal pero esente en y por sí*".[29]

La ciencia especulativa no es, pues, otra cosa que la conciencia liberada de la escisión. Puede decirse entonces que, más allá de los problemas de estatuto científico del discurso o de encaje en el sistema –problemas para especialistas– es esto lo que se realiza en la *Fenomenología*. En ella se despliega toda la potencia transformadora de la dialéctica o del "trabajo de lo negativo", como lo llama Hegel, dando lugar a un movimiento del pensar que parte de lo más inmediato y va poco a poco envolviendo a todas las formas de la razón y, también, puesto que se trata de ir produciendo la perspectiva absoluta, a todas las formas de la realidad.

29. *Ibíd.*, pág. 33.

La *Fenomenología* se ha convertido de este modo en la obra más atractiva de todas las hegelianas: en ella se pone el acento en el proceder mismo y no en el cierre sistémico en el que se celebra la identidad del idealismo.

Ya tuvimos ocasión de examinar las dos presuposiciones que constituían para el joven Hegel la escisión peculiar del entendimiento. La ilustración –en la que se celebraba el triunfo de la razón– había sido caracterizada entonces como una realidad desgarrada. Pero tampoco la religión, derrotada en el combate ilustrado por una razón que se limitaba para poder triunfar, era un modelo de unificación. Ella expresaba también una fractura entre el sentimiento y el más allá donde moraba el dios. Los dos lados de la escisión mencionada eran lo absoluto (como una referencia inevitable e inquietante, pero a fin de cuentas inaprehensible) y la conciencia de la particularidad (de esto y aquello). Y como resultó entonces, la filosofía tenía que representar la reconciliación de ambos opuestos, lo que implicaba el inicio de un recorrido dialéctico. Pero no debe olvidarse que "dialéctica" no hace referencia a un método a disposición del pensamiento, a un conjunto de procedimientos que puedan ser establecidos protocolarmente para lograr la aprehensión de la cosa, en este caso la unidad presupuesta en la escisión. La dialéctica es para Hegel el movimiento inquieto producido por la confusión, o por las confusiones sucesivas, que se produce cuando lo que se pretendía no puede hacerse efectivo, cuando la certeza con la que se contaba se desmorona al contrastarla, es decir, al intentar emplearla. La dialéctica es el itinerario que lleva a cabo el pensamiento por una senda de confusiones; pero que produce un resultado: el hundimiento de las certezas unilaterales y la ganancia de nuevos puntos de vista a tomar en consideración. Con ello se logra una nueva verdad, siempre y cuando el entendimiento se transforme.

El camino al que nos referimos puede ser visto desde los dos aspectos que lo integran. O bien desde el lado de quien lo está experimentando, de quien avanza y se encuentra desorientado,

aunque va encontrando algunos puntos de referencia que enseguida se muestran de nuevo confusos, o bien desde el lado de quien ya conoce el recorrido, de quien ya ha logrado orientación y mira hacia atrás, a lo que ha sucedido, y pretende extraer las consecuencias, las enseñanzas que su experiencia pueda proporcionarle. Éste es el camino que recorre la conciencia, una senda de decepciones en el curso de la que cada objeto, cada aprehensión particular, se desvanece en el momento mismo en que parecía que iba a ser convertida en una posesión efectiva. Las distinciones, las definiciones y determinaciones, propias de esa suerte de individuación, van dejando paso a una aprehensión del todo. Lo que tiene lugar es una *experiencia de la totalidad.*

Impulsada por su propia confusión, la conciencia es llevada a través de una experiencia de desindividuación, de hundimiento de las determinaciones sobre las que descansa la oposición con respecto a su cosa, hasta la comprensión de que se encuentra ya siempre enlazada con ese su asunto. La perspectiva que se alcance será la de la totalidad. La conciencia pasará entonces de ser conciencia inmediata a ser conciencia absoluta (lo que recibirá el nombre de "espíritu"). Dicho con la terminología hegeliana de la *Lógica*: lo que era un presupuesto, lo absoluto, tiene que ser puesto, tiene que convertirse en algo efectivo, en esa perspectiva o aprendizaje de los que venimos hablando.

8. Experiencia de la conciencia

Como hemos visto en el capítulo anterior, el tema de la *Fenomenología* lo constituye una experiencia, la experiencia de la conciencia que tiene dos lados: el del presente efectivo y desorientado, y el de la rememoración sabia. Estas dos vertientes cuentan en el texto con procedimientos específicos de expresión que se siguen del empleo de un recurso estilístico del que se sirve Hegel. Se trata, no lo olvidemos, de una diferencia muy importante sin la cual la investigación no tendría sentido, porque sólo desde el lado de la rememoración lo que ocurre cobra dimensión propiamente especulativa; desde el lado de la conciencia inmersa en la dialéctica, únicamente hay confusión o, en algunos momentos, orientación parcial, certezas unilaterales y, en esa medida, no verdaderas. Nos estamos refiriendo a la aparición en muchos lugares –casi siempre cuando se trata de recuperar conceptualmente lo recientemente acontecido en el último tramo del recorrido– de los llamados "fragmentos del nosotros" ("*Wir-Stücke*") en los que se opone a lo que la conciencia tiene como cierto lo que nosotros vemos a la luz de lo que sabemos.

De ese modo, puede decirse que el argumento de la *Fenomenología* descansa en dos personajes: 1) la conciencia que hace la experiencia y que todavía no ha llegado al punto de vista la ciencia, con lo que su inteligencia del proceso debe ser forzosamente parcial y en cierta medida confuso; 2) la conciencia desarrollada o espíritu (que constituye el conjunto de los iniciados): esta conciencia ya sabe lo que es la *episteme* y procede en su análisis y

narración desde ese su saber. En realidad, el libro entero no puede estar escrito más que desde la perspectiva de la experiencia realizada, es decir, desde el punto de vista absoluto, pues desde otro se trataría únicamente de una suerte de cuaderno de bitácora en el que se irían anotando los pasos dados, pero sin que la conciencia pudiera expresar con propiedad la transformación que está experimentando de hecho en cada momento. La escritura que fija reflexivamente un camino de formación integral (de *Bildung*, en el sentido clásico alemán) únicamente puede llevarse a cabo o desde el lugar ya desarrollado, ya formado, o desde *el punto de vista del ojo de Dios* (lo que viene a ser, en este contexto, poco más o menos lo mismo). La *Fenomenología* es, a este respecto, una suerte muy especial –filosófico-dialéctica– de *Bildungsroman*, de novela de formación que se acomoda bastante bien al modelo goethiano del *Wilhelm Meister*, que es contemporáneo del trabajo del propio Hegel.

No obstante, dejando a parte las estrategias narrativas que deben remitir al punto de vista constructivo del ojo de Dios o al punto de vista absoluto, si se trata de experiencia –y este término ha aparecido aquí numerosas veces: es el término hegeliano para mencionar el asunto de esta obra, "la cosa misma"–, lo primero debe ser el estar a lo que "se celebra", al curso mismo, a lo que viene al encuentro, lo ahí, lo fáctico. Eso significa que la conciencia individual e inmediata, la que está ahí, es no sólo el punto de partida, sino también la que (se) va abriendo camino. El camino es *su* camino y a éste no debe aplicársele el conocimiento de la conciencia que sabe (la conciencia del nosotros epistémico, espiritual, pues el espíritu, como veremos, tiene siempre la forma de un "nosotros"). Hay que dejar que recorra ese su camino, condición imprescindible para que después pueda ser escrita, desde el lugar que ella ha hecho posible, la historia de ese recorrido. Y aquí "historia" mantiene su doble y ambiguo sentido: es tanto lo que acontece (el curso seguido por la conciencia individual) cuanto la memoria del acontecer (la escritura que se permite requie-

bros estilísticos suficientes y necesarios para sacar enseñanzas de lo sucedido).

La *Fenomenología del espíritu* es experiencia de la conciencia, lo que significa que ésta tiene que ser la que ponga las condiciones, la que tome sus propios criterios de verdad, sin que sea necesario inculcarle cualquier otro proveniente de un ámbito ajeno de sentido. Otra cosa es que, más tarde, en la rememoración, se pueda mostrar que el criterio aplicado contenía en realidad más de lo que la propia conciencia creía aplicar y que eso tenga consecuencias, que la conciencia natural o inmediata, en la medida en que da cuenta de su cosa, es ya en cierto modo espíritu, aunque únicamente en potencia, ("en sí"), sin desplegar y, sobre todo, sin ser sabido, etc. No hay, pues, pautas externas; como hemos visto en diversos lugares, ésta constituye siempre para Hegel una condición imprescindible –lo contrario supondría el raciocinar externo que es característico de la "filosofía de la reflexión", de la abstracción del entendimiento. Y sin embargo, la construcción históriconarrativa que realiza Hegel aúna ambas dimensiones, la centrada en la propia conciencia y sus esfuerzos por *dar cuenta de lo que encuentra*, y aquella otra que rememora desde la posición epistémica lograda por la conciencia. Esto se explica atendiendo a lo dicho hace un momento: la *Fenomenología* no está escrita, como un cuaderno de campo, por la propia conciencia inmersa en el camino experiencial, sino por la conciencia formada –que, en realidad, y como se va sabiendo a medida que la experiencia avanza, no es más que la conciencia primera desarrollada de acuerdo con su posibilidad más propia, de modo que su *otredad* es una suerte de *propiedad*.

Como se ha dicho, la conciencia –ese punto de partida– tiene que realizar, por sí misma, su propia experiencia. Una experiencia –también se ha indicado– de decepciones (que viene acompañada, en la escritura de la obra, por el punto de vista reflexivo). Una experiencia negativa, en la que lo que se va a producir es una sucesión de "*no* es esto...", "esto *no* coincide...", "esto *no* se ade-

cua", "esto excede o *no* llega...". Este no encaje hará forzoso que la conciencia lleve a cabo ciertas modificaciones en sus "creencias" y pretensiones, lo cual, a la postre, se mostrará (para la conciencia reflexiva) como una real transformación de la propia conciencia. Lo que resultará al final es que la conciencia natural o inmediata es únicamente concepto del saber y no saber real –es únicamente algo *puesto* o *en sí*, aún sin desarrollar. Pero esta situación no es percibida por la conciencia misma (se trata de algo que sólo tiene sentido para nosotros o desde el punto de vista del saber especulativo). Y este es el origen de la negatividad que desata el movimiento. La conciencia inmediata se toma a sí misma por el saber real y cuando pretende hacer efectiva esa su pretensión lo único que aparece es un cierto carácter negativo: un no encajar, es decir, un *no*. Esta insatisfacción produce el impulso transformador, puesto que se experimenta como la pérdida de sí misma de la propia conciencia. Ahora bien, desde el punto de vista del saber absoluto, esta pérdida, así como la insatisfacción y movimiento consiguientes, constituyen propiamente la realización del concepto que, de entrada, estaba meramente *puesto* o era únicamente *en sí* –el final del camino fenomenológico se encuentra, pues, allí donde, como dice Hegel, el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. Al volverse extraña para sí misma, la conciencia se queda sin *su* verdad.

De ahí que el camino de la experiencia transformadora o de las apariciones y sucesivas modificaciones de una conciencia que se está haciendo mediante la insatisfacción pueda ser visto como un camino de dudas y, más aún, como un camino de desesperación. Pero esa desesperación que forma parte del saber fenomenológico –la conciencia transformándose–, lejos de dar lugar a un colapso, tiene carácter *realizativo*, produce algo. Se trata de "el escepticismo que se realiza" del que tuvimos ocasión de ocuparnos anteriormente.

La conciencia que se encuentra en proceso puede ser considerada entonces no como simple conciencia inmediata –puesto que

se va mediando, tomando, a partir de sus fracasos, puntos de vista que la transforman–, sino como conciencia inmersa en ese escepticismo productivo (que se pone en marcha precisamente en el ejercicio de un aprecio atento al cómo de *lo que es*). Y esta metamorfosis significa que el "escepticismo que se realiza" constituye propiamente la historicidad de la historia en el curso de la cual la conciencia se va formando y desplegando como el fenómeno del saber absoluto (una historia que es relatada tal como sucede, con su propio ritmo, pero que no podría haber sido construida, ni siquiera denominada *Fenomenología del Espíritu*, si no hubiera acontecido ya, si no hubiera producido el orden lógico que hace posible su narración).

La serie de avatares, o de formas diferentes, de figuras de la conciencia, se inicia, por tanto, en la exigencia de que se pueda contar con una verdad autónoma que sea además la conciencia misma. Pero eso no quiere decir que se trate de una simple identidad. Al contrario, dicha condición obligará a la conciencia a producir de hecho una identidad que, aun cuando presupuesta, enseguida se disocia en dos polos. Lo que está en juego es la prueba de que hay coincidencia entre lo en sí (lo verdadero) y lo que es para la conciencia (el saber con que ella cuenta o la certeza). Esto es lo que origina la inquietud y el posterior movimiento: sin la identidad mencionada la conciencia no es nada, pero en el punto de partida esa identidad no es más que una suposición o algo vacío y contradictorio.

En todo caso, lo importante para Hegel, es que la exigencia de probar la identidad se convierte en la pauta inmanente del movimiento de la conciencia; no se trata, pues, de un criterio externo. Es la conciencia la que se examina a sí misma. Eso significa que, en la medida en que es conciencia, no es nada distinto de la propia actividad examinadora. La conciencia salta por encima de sus límites no impulsada por la referencia de un patrón que le venga impuesto, sino únicamente porque pretende hacer los ajustes imprescindibles para que su (propia) condición primera y única

se cumpla: que certeza y verdad coincidan, que concepto y objeto se acomoden. Y es precisamente a ese movimiento que se origina al no cumplirse la condición –pues enseguida se hace patente el desajuste–, un movimiento que ha de ser forzosamente dialéctico ("confusión" y "la negatividad" son sus notas características), a lo que Hegel denomina "experiencia". El hecho de que, además, ese movimiento dialéctico sea necesario, puesto que se encuentra asociado a la exigencia inmanente que sirve de pauta, es lo que convierte a ese camino en ciencia, una ciencia que, de acuerdo con su contenido, ha de ser ciencia de la *experiencia de la conciencia.*

La experiencia remite al ser de lo que está aconteciendo, de lo que está ahí, de lo ente. Expresado en la terminología que hemos venido empleando: de lo supuesto, de aquello sin lo cual no... Podríamos decir que Hegel se refiere a lo fenoménico en tanto que fenoménico, es decir, al ser en tanto que ser. Heidegger ha señalado que la experiencia indica precisamente el "en tanto que"; el término en cuestión significa, por tanto, en la *Fenomenología,* el ser. Lo ente, lo que va sucediendo, es pensado entonces en *su entidad*, por referencia al carácter de su acontecer. De ahí se sigue, para él, que "experiencia" no represente en este lugar la denominación de una especie de conocimiento. Como decimos, "experiencia" es la palabra para el ser que es percibido en un ente. Y en tanto que dependiente de un percibir, del aparecer para alguien, la experiencia remite a la subjetividad del sujeto. De ésta es de lo que se trata –lo siempre supuesto, o aquello sin lo cual no...– en la época moderna. Como hemos visto, lo moderno es la conversión de la substancia en sujeto. Se trata de la subjetividad en tanto que vida de la substancia. Así que la esencia de lo fenoménico, de lo que va surgiendo y apareciendo, no puede tomar una forma diferente que esa dinámica aprehensiva que es la experiencia. Pero precisamente porque la experiencia tiene los caracteres que acabamos de mencionar, porque no se trata de un simple conocimiento, es por lo que puede decirse que Hegel no

concibe la experiencia de un modo dialéctico, sino que piensa lo dialéctico a partir de la experiencia: la dialéctica no es más que el movimiento inmanente e imprescindible de la cosa misma, puesto que, como se acaba de decir, la experiencia representa la entidad de lo ente que, en tanto que *subiectum*, se determina a partir de la subjetividad.

Es precisamente la subjetividad la que experimenta un desarrollo y transformación fenomenológicos: desde la oposición intencional a la identidad espiritual, desde la escisión a la reconciliación. El punto de partida, como hemos dicho, radica en la necesidad que tiene la conciencia de convertir en saber su identidad con la cosa, lo que significa variar sus exigencias y sus pautas. En el camino de desarrollo y certificación de tal identidad, ella se descubrirá como condición de sí misma, como principio autoconsciente y autodeterminante. Al comienzo de la sección dedicada a la autoconciencia se hace patente una estructura en la que ya la diferencia con el objeto representa al mismo tiempo una identidad: la conciencia se diferencia de sí misma, pero de tal modo que eso no es para ella algo diferente. La conciencia, convertida ahora en "yo", se aparta de sí, pero aunque sea diferente no constituye aún una diferencia inmediata para el propio yo. Dicha estructura es una expresión de la identidad subjetiva fichteana que toma la forma "yo=yo". En esta formulación se percibe bien lo que acabamos de decir. El yo se diferencia de sí mismo, se pone al otro lado de la igualdad, pero ésta comporta una identidad inmediata que es justamente lo que ella certifica.

Éste es el primer paso de la conversión de la conciencia en autoconciencia, lo que dará lugar a una estructura en la ya quedará apuntada cuál es la forma espiritual. Pues lo que hay aquí es una certeza que es igual a su verdad. No obstante, en la medida en que la diferencia únicamente ha sido suprimida de modo inmediato, lo que hay de entrada es sólo la pura tautología inmóvil del "yo soy yo". Como ocurre siempre, esta relación inmediata tiene que desarrollarse dialécticamente, puesto que la identidad abstracta

que representa debe contener ya en sí misma la dinámica que habrá de conducirla finalmente a la identidad genuina.

Lo que está supuesto, eso que hay que asumir especulativamente, es lo siguiente: 1) toda autoconciencia es también conciencia de otros objetos; 2) esto constituye una contraposición entre la conciencia como autoconciencia y ella misma como conciencia; 3) la conciencia como autoconciencia tiene, así, un doble objeto: *a*) el inmediato: el objeto de la certeza sensible y de la percepción y *b*) ella misma: que sólo existe, de entrada, en oposición a aquel objeto inmediato; 4) la autoconciencia se presenta entonces como el movimiento en el que esta oposición es eliminada (en la *Aufhebung*), para llegar a ser igualdad con ella misma.

En este movimiento se compendia, como hemos adelantado, el completo programa hegeliano, i.e.: el desarrollo de todas las posibilidades de la autoconciencia que dará como resultado su transformación en espíritu. La condición de tal logro es que la autoconciencia sea capaz de integrar, en la originaria identidad consigo misma, la diferencia autónoma de la realidad que se le enfrenta, es decir: la verdad como idea. Y el movimiento tiene lugar porque la oposición no es estable. Para la autoconciencia, ella misma es la verdad, dado que representa la identidad entre la certeza y el objeto. Esto significa que ahora ella constituye el *en sí*, lo autónomo, lo que antes era el objeto. Y como lo anterior significa que la autoconciencia es para ella misma lo esencial, el objeto pasa a ser lo inesencial, pura apariencia, mera nulidad. De aquí se sigue una nueva característica para el objeto: se presenta como lo eliminable (como lo consumible).

Sin embargo, el mero saber no es suficiente. A la autoconciencia no le basta con la certeza de que ella es lo esencial; debe convertirla en verdad. La autoconciencia tiene que demostrarse a sí misma la falta de autonomía del objeto, y tiene que hacerlo de modo práctico, no sólo negándolo teóricamente, sino anulándolo fácticamente. Este comportarse de la autoconciencia con respecto al objeto, que implica también –y eso es lo importante en este

lugar– un comportarse con respecto a sí misma, es denominado por Hegel "deseo". El objeto del deseo es consumido y de ese modo negado. Se trata de un comportamiento en cierto modo pasivo, puesto que se encuentra motivado por el objeto mismo y, además, se dirige a la individualidad del momento, desvaneciéndose en ella. Frente a la consunción que implica el deseo, en el trabajo –"deseo aplazado" para Hegel– el objeto es configurado, elaborado, lo que comporta actividad, una atención de miras más amplias que la simple individualidad, puesto que pone una idea, una cierta universalidad. A diferencia de este activo comportarse con las cosas al configurarlas, el mero anularlas y absorberlas en el deseo se encuentra marcado por la dependencia y la pasividad.

En todo caso, esta relación práctica –negativa– con respecto al objeto, posibilita el despliegue de la estructura de la autoconciencia. Ésta consta de tres momentos: 1) el yo puro indiferenciado; 2) la oposición y la negación del objeto: el deseo; 3) la verdad del deseo: la duplicación de la autoconciencia. La autoconciencia únicamente puede satisfacer su intención de producir la identidad en un objeto no consumible, en otra autoconciencia. Aquí se inicia la dialéctica del reconocimiento, en la cual se muestra la necesidad de concebir la conciencia como una realidad intersubjetiva. Lo que ocurre es lo siguiente: la conciencia quiere saberse esencial, pero esto únicamente se logra cuando le es confirmado por lo que tiene frente a ella. Este objetivo es, no obstante, contradictorio por cuanto lo que tiene enfrente –el objeto del deseo– se ha mostrado como inesencial en sí mismo y la confirmación que pueda proporcionar habrá de ser forzosamente inesencial. La autoconciencia se ve obligada entonces a experimentar la necesidad de un cambio de concepción. Únicamente podrá tenerse a sí misma como esencial a través de lo que se le enfrenta si esto es, a su vez, reconocido por ella como esencial: "la autoconciencia obtiene su satisfacción sólo en otra autoconciencia". La forma autoconciencia se desdobla de este modo en dos autoconciencias que "se reconocen como reconociéndose mutuamente". Y esto

implica que en esta estructura "ya existe para nosotros el concepto *de espíritu*:

> "Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente"[30].

Como hemos dicho, a lo largo del camino que sigue la conciencia ella misma se irá transformando, de manera que llegará incluso a perder su propio nombre, y así será autoconciencia, razón, espíritu, formas cada una de las cuales incluirán figuras determinadas de conciencia. En todo caso, lo fundamental de este proceso es que Hegel cree haber encontrado una vía para la deducción inmanente de la perspectiva absoluta o, lo que es lo mismo, para la realización del principio del idealismo, la identidad entre pensamiento y ser. Además, si recordamos los requerimientos que motivaron sus inicios filosóficos, dicho recorrido no es nada distinto de aquello que hemos llamado la autoexposición de lo absoluto –es decir: que lo presupuesto, un más allá en principio, sea presentado como el sentido que anima la realidad y también como el sujeto de todos los predicados reales.

Pero este empeño hegeliano, además de respetar la exigencia de que la filosofía no sea otra cosa que el fenómeno de la cosa mis-

30. *PhG*, pág. 108.

ma, se realiza en unos términos que, según Heidegger[31], son eminentemente modernos. De acuerdo con las condiciones cartesianas, lo moderno consiste en que el pensamiento busque en la certeza indudable de su aprehensión el fundamento absoluto, de manera que el territorio en el que la filosofía se mueve a partir de entonces no puede ser otro que la autocerteza incondicionada del saber. Este punto de vista es asumido por Hegel, aunque él lo despliegue históricamente: la certeza incondicionada representa la exigencia de recorrer el camino de desplazamientos con la pretensión de lograr un encaje.

31. Heidegger, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung"; en *Holzwege*. Frankfurt, 1980, págs. 111-204.

9. ¿Por dónde comenzar?

Como ya hemos tenido ocasión de apreciar a lo largo de la extensa reflexión de la que venimos, la condición básica del saber absoluto o de la ciencia especulativa, hacia la que nos ha conducido, o en la que se ha resuelto, la conciencia fenomenológica, la conciencia entendida como experiencia, como escepticismo que se realiza, es la siguiente: el comienzo tiene que ser absoluto. Es decir: debe carecer de presupuestos (propiamente *científicos*); lo único que le precede es la experiencia de la conciencia, la dialéctica de la presuposición no absoluta. Por lo tanto, el asunto del comienzo se convierte para Hegel (y, en general, para todos los idealistas) en un tema principal de la discusión –entendiendo que, en un primer momento, se trata de una disquisición externa, anterior, y no propiamente el sistema mismo.

El lugar al que se ha elevado la conciencia, y que ha sido posible gracias a su propia transformación, el lugar de la ciencia especulativa, se descubre enseguida como el ámbito de lo lógico mismo y toma la forma de *Ciencia de la Lógica*. Ya hemos dicho que la ciencia especulativa no puede tener presupuestos, puesto que todo el saber tiene que ser deducido en ella. Pero ahora aparece otra cuestión: ¿en qué sentido la ciencia especulativa es lógica si la lógica es una disciplina meramente formal? En la mencionada obra se hacen algunas consideraciones introductorias, no propiamente sistémicas, sobre este particular.

La noción corriente de "lógica" tiene que ser desplazada para dar lugar a la exposición de lo lógico que, según resultó de nues-

tra indagación anterior, no es más que la *vida* misma de la *substancia-sujeto*, del ser o de lo absoluto. En tanto que lógica, la ciencia especulativa se halla sometida a la exigencia de comenzar por la cosa misma, sin reflexiones previas: puesto que no debe tratar, en principio, de otro contenido que no sea, como acabamos de decir, lo lógico mismo. Desde el punto de vista de Hegel, esto es lo que la diferencia de otras ciencias que se basan en la distancia que media entre el objeto y el método. Precisamente por ello, tales ciencias no requieren de un comienzo absoluto, puesto que dependen de conceptos previamente definidos y asentados.

A la lógica, sin embargo, le deben ser extrañas tanto dichas formas de reflexión, cuanto las reglas o leyes previas del pensamiento, puesto que precisamente éstas forman parte de su contenido y tienen que ser por ello fundamentadas en su seno. Incluso la concepción corriente reconoce esto: la "lógica" es la ciencia que establece las reglas y las leyes del correcto pensar y razonar. De ese modo, hasta el propio concepto de "ciencia" debería formar parte del contenido de la lógica; ésta sería la encargada de deducirlo a partir de sus exigencias formales y procedimentales. Algo parecido sucede con el pensamiento. En tanto que objeto de esta ciencia, debe ser tratado a su vez en su interior: ella es la que debe exponer su despliegue.

Sin embargo, Hegel rechaza la opinión según la cual la lógica ha de ser formal, aunque coincide en que debe hacer abstracción de todo contenido, de tal modo que le sea indiferente, en principio, la materia real, puesto que es externa a la forma del pensamiento. Pero ésta no es una razón suficiente para sustentar la concepción "formalista". La lógica, en la medida en que es una ciencia y de ese modo un saber que versa sobre algo, tiene ya un contenido: el pensamiento y sus reglas. Haciendo uso de las distinciones que Hegel ha puesto en circulación, puede decirse que el concepto corriente de "lógica" reposa sobre la conciencia natural o sobre la separación de entendimiento, mientras que el concepto hegeliano exige la transformación fenomenológica de la

conciencia o, lo que es lo mismo, la producción de la perspectiva científico-especulativa. La separación entre contenido y forma del conocimiento tiene mucho que ver con la diferencia entre verdad y certeza que caracterizaba a la conciencia natural. Como hemos visto, el pensamiento y su objeto se encuentran no sólo separados, sino que son desiguales. Mientras que el objeto es algo para sí completo y que puede prescindir de lo que sea su realidad respecto del pensamiento, éste es algo imperfecto y carente que requiere ser completado, lo se logrará al asumir una materia y amoldarse a ella. De esto último resulta la verdad, que parece tomar en principio la forma de una *adequatio*. Pero la clave de la verdad de la que se trata en la lógica no reside –como ocurría en el caso de la conciencia natural– en la materia que le falta a esta ciencia, puesto que no es un objeto sino, antes bien, una manera de considerar y de tratar. El contenido que se echa de menos en las formas lógicas no es más que una base fija, así como la concreción de aquellas determinaciones abstractas del entendimiento. Dicha esencia substancial suele buscarse en el exterior y, sin embargo, se encuentra ya en ella: no es otra cosa que "la razón lógica", que contiene todas las determinaciones abstractas en una unidad absoluta y concreta.

A partir de estas consideraciones, puede entenderse lo que Hegel pretende haber logrado, así como lo que espera que sea el fruto de la exploración de dicho logro. La *Ciencia de la Lógica* no se ocupa ni del "método" de la ciencia, ni del "método" del conocimiento en sentido general (aunque tales cuestiones están implícitas en el planteamiento hegeliano). En tanto que saber absoluto, en ella se trata únicamente de pensar todo lo que da de sí la relación que se establece entre el saber puro y su asunto (que, dadas las condiciones de la perspectiva absoluta, deben coincidir, por eso se trata de una relación pura). Sin embargo, este saber puro tiene también una estructura, en él se pueden establecer diferencias similares a las fenomenológicas, pero que ahora se dan en el elemento especulativo. Esta será la razón de que la cien-

cia especulativa contenga más de una determinación. La no coincidencia entre el saber de la primera y lo que ésta presupone forzará aquí también una suerte de vía de la experiencia, un camino dialéctico cuyo motivo es el intento de recuperación de la identidad pretendida.

El asunto de la *lógica* es la diferencia que, como hemos visto, se establece en la identidad inaugural, y ello sin que sean puestas más condiciones. Por eso el método le es extraño, lo que no significa que en ella no haya método. En realidad, de haber una relación con este asunto de la filosofía moderna en la concepción hegeliana sería similar a aquella de la que dimos cuenta en los capítulos precedentes: la cuestión del método queda eliminada en la *Ciencia de la Lógica*. Pero, en el contexto de la ciencia especulativa –y bajo las condiciones hegelianas–, dicha eliminación no puede ser otra cosa que una *Aufhebung*.

El método queda de este modo metamorfoseado en una categoría de la *lógica*. Esto significa que las consideraciones referentes a esta cuestión llevadas a cabo por la filosofía moderna no se abandonan, sino que se integran en un punto de vista de más alcance. Kant y el idealismo fichteano se encuentran superados en ella, del mismo modo que lo están las concepciones referentes a la substancia de Spinoza y de Leibniz. El punto de vista absoluto tiene este carácter histórico. Pese a todo, su fundamento es la reflexión inmanente a las determinaciones del pensamiento, cuando éste se convierte en pensamiento puro (es decir: cuando su objeto es él mismo). Bajo esta perspectiva, la cuestión del método, que se basa en la diferencia entre sujeto y objeto, debe experimentar una radical transformación. Estos dos términos dejan de ser vistos como dos miembros independientes de una relación (si existe ésta, entonces la independencia ya no puede ser tal) para convertirse en *momentos* de un movimiento absoluto, de una reflexión que tiene como resultado que el objeto sea concebido como sujeto. El "método" entonces, antes que un instrumento que forma parte de los pertrechos cognoscitivos del sujeto, será el movi-

miento propio *del sujeto que se mueve* en la *Ciencia de la Lógica*; y tiene que ser tan absoluto como aquel sujeto. Lo que llama aquí la atención es que la cuestión del método no anteceda al desarrollo propiamente dicho de la ciencia, algo que para la filosofía moderna se había convertido en una *conditio sine qua non*, mediante la que la razón y su sujeto pasaban revista a las facultades propias y a las condiciones que vendrían a marcar el desenvolvimiento ulterior del saber. Precisamente lo que Hegel se propone, como hemos ido viendo, es llevar a cabo una crítica de ese principio moderno de la subjetividad.

La cuestión del método tiene que ver, por tanto, con la concepción de la substancia –o de lo absoluto o del principio. Ésta implica una decisión ontológica fundamental, una toma de posición previa sobre lo que es, de la que se siguen ciertas consecuencias. La filosofía "metódica" se corresponde con la "filosofía crítica"; se trata de la "filosofía de la reflexión". Pero la *Ciencia de la Lógica*, la ciencia especulativa, es concebida precisamente como la *Aufhebung* de la historia de la filosofía en su totalidad, que a su vez se encontraba superada en la "filosofía de la reflexión".

Frente a esta última filosofía, la que se despliega en la *Ciencia de la Lógica* es la "filosofía especulativa", que representa una reflexión de la reflexión o una reflexión *in sich* resultante de la experiencia dialéctica. La filosofía especulativa o dialéctica se encuentra presidida por el principio del idealismo y aunque se despliegue como el movimiento a que da lugar la diferencia que se produce entre lo sabido y el saber, tal diferencia tiene lugar sin embargo en el ámbito regido por el principio de identidad. Pese a todo, no se trata de una "filosofía de la identidad". No es una filosofía que anteponga un principio –absoluto pero externo– al desarrollo mismo de la ciencia, con lo que se vea envuelta en la reflexión y la abstracción. Tampoco se trata de la simple exclusión de la diferencia. La verdadera filosofía de la identidad, la verdadera filosofía especulativa, en el sentido de Hegel, *conduce* a la unidad, establece la identidad como un resultado precisamente de la

reflexión –esta vez no externa, sino *in sich*, como hemos visto. Pero dicha filosofía conoce la diferencia y, sobre todo, conoce la implicación necesaria –reflexiva– que existe entre ambas. Conoce la negatividad o reflexividad que es propia de lo absoluto. La filosofía especulativa concibe, pues, la substancia como actividad, como *entelequia* (en el sentido aristotélico), y para ello habrá de mostrar la productividad de la separación y de las negaciones que ha puesto en marcha la filosofía del entendimiento o de la reflexión.

La condición fundamental para la ciencia especulativa consiste, pues, en que el saber se convierta en la exposición del movimiento inmanente del contenido. La forma no será, así, nada externo, sino exclusivamente el *formarse* de la cosa misma. Esto afecta al carácter sistemático de la *Wissenschaft* ya desde el primer momento: resulta decisivo asegurarse de que el saber no presupone o añade nada que no pertenezca a la cosa. Puede apreciarse entonces cuál es la importancia que desde la perspectiva hegeliana le corresponde a la cuestión del comienzo de la ciencia especulativa. Todo lo que ella produzca, es decir, la génesis entera del sistema, depende de cómo se solvente este asunto. Si no se logra establecer la cientificidad, la absolutidad del arranque, se corre el peligro de que las determinaciones deducidas a partir de la primera –que entonces contaría con una legitimidad arbitraria– carezcan de verdad (sistémica). La verdad en la que descansa una determinación cualquiera reside en que ella representa el punto de vista que se sigue necesariamente de (la dialéctica de) las precedentes. Es esta necesidad la que soporta el *continuum* lógico, el sistema, la reflexión absoluta.

Así pues, dado que, como acabamos de ver, no se puede aportar nada externo –ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la forma–, el único camino a seguir se encuentra ya esbozado en parte: habrá que empezar exactamente allí donde la cosa del pensar aparece en la inmediatez de su referencialidad o correlación. Que la cosa sea el correlato representa ya un inicio que únicamente implica el

hecho mismo del comienzo.

La doctrina del ser, primera parte de la *lógica*, se inaugura con unas consideraciones que llevan el siguiente título: "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?". Se trata de enfrentar argumentativamente algunos puntos de vista que han sido sostenidos sobre el particular a lo largo de la historia de la filosofía. La cuestión del comienzo desemboca ya de entrada en un dilema: ¿debe ser mediato o inmediato? La defensa de cada una de las posiciones tiene su propia tradición, pero para Hegel ambas se encuentran afectadas de unilateralidad, lo que es tanto como decir que están reclamando una refutación.

La cuestión fundamental, la cuestión filosófica en sentido propio, estriba por tanto en que el *principio* de la filosofía sea también el *comienzo*. Esta es otra forma de expresar lo que ya veníamos diciendo: que el lado objetivo y el subjetivo deben unificarse; de ese modo, el principio de todas las cosas podrá ser también el comienzo del pensar filosófico. Según lo ve Hegel, ésta ha sido precisamente la contribución de la *Fenomenología*. El principio lógico, que es resultado de la mediación a la que ha sido conducida la posición unilateral del entendimiento o de la conciencia natural, contiene entonces al mismo tiempo la inmediatez de un punto de partida sin presupuestos, lo que le otorga una verdadera *libertad*. Pero no es que sea libre con respecto a su objeto, como sucedía con la vanidad del entendimiento; lo es precisamente con respecto a cualquier implicación subjetiva (a cualquier supuesto formal o metódico). Como decimos, la *Fenomenología* ha producido esta paradójica constitución del principio: es tanto *inmediato* –carece de supuestos; condición sistémica– cuanto *mediato* –no es simple unilateralidad abstracta; condición absoluta.

Lo que está en juego es el pensamiento y el saber de la "cosa misma", es decir, de lo que está presente para el pensamiento, en el sentido de aquello con lo que se está ya relacionando por serlo. Y la "cosa misma" en su simple inmediatez –la que es caracterís-

tica del pensar puro, no la proveniente de los sentidos–, es el *puro ser*: "ser, nada más". La manera en que el pensamiento opere con esta simple posición habrá de tener una gran relevancia *metodológica*. Si el "método" no es más que el movimiento de la cosa misma, lo crucial es *a qué cosa* se atiende. Pero no hay nada a lo que prestar atención que no sea lo que comporta el propio pensamiento del comienzo. El hecho de comentar parece que sitúa ya al pensamiento. Pero ¿dónde lo sitúa? Esta pregunta no es accidental.

La afirmación de que el comienzo debe consistir en la simple inmediatez del inicio despierta la sospecha de que está interviniendo algún supuesto metodológico. Puesto que comienzo y principio deben coincidir, parece que un comienzo inmediato no podría ser sino hipotético; es decir, algo provisional que exigiría una fundamentación ulterior que aportara razones y que probara que se trata de un principio adecuado. Hegel rechaza esta manera de proceder, porque carece de sistematicidad y, por lo tanto, de "cientificidad". Pero reconoce en ella una cierta percepción de lo verdadero. Resulta evidente que la inmediatez indeterminada no puede convertirse, sin cumplir más condiciones, en el principio de la filosofía. Y no obstante tiene que serlo o implicarlo de algún modo. Hegel encuentra una salida a esta paradoja. Cuando se produce una contradicción, el pensamiento se ve forzado a ponerse en movimiento, puesto que lo paradójico es síntoma de una aprehensión unilateral que está reclamando *Aufhebung*. De ese modo, el pensamiento que se ve impulsado por la inestabilidad que afecta a la inmediatez se convierte ya en un despliegue en el curso del cual irá resultado la verdad y la necesidad de aquel comienzo. Así es como dejará de ser hipotético. Para Hegel, el progresar hacia adelante en filosofía debe ser en realidad un ir hacia atrás: se avanza yendo hacia el fundamento. Así, el movimiento "lógico" tiene la forma de un fundamentar el comienzo y, por consiguiente, de un probar su verdad y necesidad.

Del mismo modo que en la *Fenomenología* la conciencia avan-

zaba al tiempo que se producía una rememoración (para nosotros) que extraía las adecuadas consecuencias de aquel avance, es decir, que aportaba las razones en la que se sustentaba, el movimiento de la *lógica* tiene una doble dirección: es fundación (*Gründung*) y fundamentación (*Begründung*). *Gründung* es la dirección en la que se configura el carácter sistemático de la obra porque procede deductivamente: las primeras determinaciones dan paso a las siguientes, etc. Ahora bien, como en el comienzo lo único que hay es la inmediatez que carece aún de cualquier determinación y sólo a medida que se avanza van resultando los elementos que permiten pensar el orden mismo y su comienzo, ha de tener lugar también un movimiento que vaya desde el final hasta el comienzo, un movimiento de *regreso*, mediante el cual las categorías anteriores sean fundamentadas desde la perspectiva –más amplia y *sabia*– que se va logrando. Esta segunda dirección constituye la *Begründung*. Y, a fin de cuentas, se trata de un movimiento reflexivo que se orienta al logro del principio a partir de lo inmediato. La fórmula para éste movimiento de doble dirección es "devenir hacia sí", el devenir de lo absoluto.

En resumen: los dos principios característicos de la *lógica* son, pues, que el comienzo sea absoluto –sin presupuestos– y que, por lo mismo, sea la "simple inmediatez". Esto implica en realidad un inicio que únicamente representa el tomar en cuenta lo que comporta considerar el inicio en tanto que tal. Para Hegel la única cosa del pensar que cumple las condiciones expuestas es el "ser" entendido como la pura inmediatez carente aún de determinación y no el "yo" o cualquier otro elemento ensayado de hecho en la historia de la filosofía. Y aunque se pueda argumentar de una o de otra manera, dicho argumentario se vería afectado por la objeción de exterioridad, no tendría carácter sistémico; la verdadera prueba de la necesidad del comienzo únicamente puede ser aportada, como se ha dicho, en el desarrollo de la ciencia especulativa. Sin embargo,

con ser esto cierto no es suficiente. Las razones aportadas muestran una cierta debilidad, dado que el comienzo propuesto no es evidente, requiere justificación y, además, no basta con aguardar a que la *ciencia* haya cumplido su curso para saber de la verdad del comienzo y de su coincidencia con el principio de la filosofía. Parece entonces requerirse ya en el inicio una cierta noción del comienzo. De lo contrario, nos encontramos ante las dificultades que acompañan, como ha dicho el propio Hegel, al hecho de que el principio sea hipotético.

En todo caso, la consecuencia de lo dicho hasta aquí es que la ciencia especulativa debe discurrir de tal modo que describa una suerte de círculo. "Círculo" es un concepto sistémico fundamental en Hegel. Es la figura que describe del modo más adecuado las dos direcciones del movimiento (fundación y fundamentación). Evidentemente se trata de una metáfora, pero que tiene el sentido de ofrecer una imagen de cuál es la línea que conecta sistemáticamente todos los pasos de la *ciencia*. Por lo demás, aparte de su carácter metafórico, la idea de "círculo" es una noción especulativa a la que se consagra toda la *lógica*, porque lo que representa es la forma de la verdad del ser por el que se comienza, así como la *demostración* de que éste constituye el verdadero sentido de la filosofía. El ser, entendido como inmediatez indeterminada, regresaría a sí mismo lleno de contenido, rebosante de determinación, de concreción.

En la idea de "círculo" se halla también implicada toda la problemática referente a la proposición especulativa –la necesidad de que la diferencia entre sujeto y predicado en la proposición sea superada en la forma de un saber–, porque el círculo es la forma de lo verdadero, que la ciencia especulativa describe. Es también la forma del movimiento en cuyo seno lo verdadero se determina, se diferencia, pero permaneciendo al mismo tiempo en la identidad de forma y contenido. Ella expresa la esencia de "lo lógico": "Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, como que su totalidad sea un

inmediato puro, como que su totalidad sea un círculo en sí mismo, de tal modo que lo primero sea también lo último y lo último también lo primero"[32].

32. WdL, GW 21, pág. 57.

10. La ciencia especulativa como dinámica del *logos*

Como hemos visto, la *Ciencia de la Lógica* se encuentra determinada, condicionada, por la opción o la decisión del comienzo, puesto que tiene que hacerse cargo de lo que la "cosa misma" comporta. De acuerdo con lo que se supone, el comienzo no puede ser otro que la idea misma de la identidad entre pensamiento y ser, la forma característica de la perspectiva absoluta. El pensamiento tiene que intentar extraer de esa idea todo lo que ella contiene. Dicho hegelianamente: lo puesto tiene que ser desarrollado. Lo puesto es únicamente una indicación, una inmediatez carente aún de categorización, de forma. Pero precisamente por ello exige, al ser pensado, que le sean extraídas la determinaciones que le convengan, y de esa manera se va mediando, llenando de contenido, categorizando.

De algún modo –que no es, por supuesto, el de la conciencia natural–, hay que partir de "lo dado". La diferencia con lo que aquella conciencia debía asumir es que lo dado tiene que aparecer ahora "de modo puro en el elemento del pensar". Y esto, teniendo en cuenta las dificultades que acarrea el comienzo, no puede ser nada distinto, como hemos visto, de la idea (la posición) misma del comienzo, la carencia de contenido, de distinciones: la *inmediatez indeterminada*. Así pues, si hay que comenzar por el ser, deberá tratarse de puro, inmediato e indeterminado ser, no de "ser esto" o "ser de esta manera". A partir de él se irá produciendo, de modo inmanente, la determinación de lo indeterminado, la mediación de lo mediado y el llenado de lo vacío. Pero en realidad, la

ciencia especulativa describe, como se ha dicho, un círculo. Eso significa que, en cierto modo, siempre se encuentra en el mismo elemento y que el punto de partida y el punto de llegada coinciden. Son lo mismo, el principio que rige o el ser; y no obstante, también son diferentes en algún sentido. El principio sólo puesto y el principio desplegado y sabido o el ser como inmediatez indeterminada y el ser completamente determinado o lleno: "Lo que por consiguiente puede ser enunciado o contenido sobre el ser en las más ricas formas de la representación de lo absoluto o Dios, eso es al comienzo sólo una palabra vacía; esto simple, que en caso contrario no tiene ningún otro significado, ese vacío es así simplemente el comienzo de la filosofía"[33].

En el primer capítulo, el punto de partida es efectivamente sólo eso, un *punto* de partida. En él no hay más que la consideración de tal *punto*. "¿Qué es?", podríamos preguntar, y habría que responder enseguida que únicamente "ser, puro ser". Se trata entonces de lo que careciendo de determinación y encontrándose en la pura inmediatez no se diferencia aún frente a otro –no hay en ello ni diferencia interior ni exterior. Eso es lo que tiene que ser pensado: que al carecer de diferencia no hay comparación ni determinación posible –sólo indeterminación y vacío. No hay nada en realidad que pueda ser pensado o únicamente ese vacío (si es que eso puede ser pensado): "El ser, la inmediatez indeterminada, es de hecho nada y ni más ni menos que nada"[34]. Aquí tiene lugar un primer desplazamiento, un primer tránsito: el ser se ha resuelto –para el pensamiento que pone toda su atención en "lo dado", sin hacer presuposiciones– en la nada. El ser como inmediatez indeterminada es igual a la nada.

Después, en un segundo paso, el pensamiento intenta atender a lo que presupone esa nada que ha resultado. Al igual que anteriormente, se trata de "nada, la pura nada", completo vacío carente de

33. *Ibíd.*, pág. 65.
34. *Ibíd.*, pág. 69.

determinación y de contenido. Pero, además, la nada tiene algún sentido para el pensamiento que viene del ser –es decir: no se trata de un simple colapso o suspensión del juicio–; la nada está como asunto del intuir o del pensar, en tanto que el intuir o el pensar vacíos (el mismo vacío, por lo demás, que acompañaba al intento de intuir o pensar el ser puro). En ese sentido, dice Hegel, la nada es "la misma determinación o más bien la ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro *ser*"[35].

Esta es la forma de proceder que corresponde al pensamiento puro; el comienzo, que no es nada y, no obstante, es una suerte de posición, hace posible el tránsito. Es más: no sólo lo hace posible, lo convierte en obligatorio: el pensamiento tiene que transitar si pretende ser un pensamiento cabal, y eso constituye lo especulativo.

Pero este verse desplazado de un lado a otro –del ser a la nada–, lados que propiamente carecen de consistencia, puesto que aún no cuentan con determinación y, precisamente por esa causa, tampoco son estables, pone una primera exigencia al pensamiento: atender a esa relación incipiente, dado que tal vez ella pueda proporcionar alguna pista que favorezca la determinación, la categorización. Lo que el pensamiento percibe es que el ser y la nada, en tanto que puros, son lo mismo. La verdad, por tanto, no reside ni en uno ni en el otro lado, sino que se ha producido ya un tránsito de "el ser en la nada y la nada en el ser". La verdad de esta relación es que sus términos, aun siendo absolutamente diferentes, al mismo tiempo resultan "inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*". La verdad entonces no puede ser otra cosa que el movimiento de este desaparecer inmediato del uno en el otro. Este movimiento es el *devenir*.

Lo que acabamos de relatar no es otra cosa que la estructura nuclear del despliegue paralelo –e idéntico, dada la condición que

35. *Ibídem.*

cumple la ciencia especulativa– del pensar y de la cosa misma, convertida en la cosa del pensar. La estructura del movimiento de lo lógico, cuyos lados implican la posición, la negación de esa posición o la posición de lo pre(su)puesto en ella, para pasar después a negar esa negación al poner lo pre(su)puesto en la pre(su)posición anterior. Esta estructura es, como hemos visto, la de la dialéctica o la de lo especulativo. Puede decirse que está integrada por tres determinaciones –en este caso: "ser", "nada", "devenir". Pero tal vez sería más exacto decir que la determinación es la estructura entera, a la que le conviene la figura que ya conocemos, el círculo. La determinación es, pues, una suerte de círculo, puesto que se trata más de un movimiento en el que se ve inmerso el pensamiento que de un acto singular. Podría decirse que una categoría lógico-especulativa se compone de momentos (posiciones) en el movimiento de determinación o de determinaciones que no son más que momentos –es decir: partes de una totalidad que sólo en ésta cobran sentido.

Empleando otra terminología hegeliana, puede decirse que el movimiento circular especulativo transita entre lo "en sí" (*an sich*) –lo meramente puesto pero aún no expuesto y, en ese sentido, fundamentado e interpretado–, lo "para sí" (*für sich*) –la relación pensada entre lo meramente puesto y lo implicado o pre(su)puesto en esa posición; eso significa que lo puesto se torna en cierto modo reflexivo, asunto propio– y, finalmente, lo "en y para sí" (*an und für sich*) –lo puesto y lo reflexivo terminan reposando en el suelo común o, también, la relación entre ambos se determina.

En el curso del tránsito mencionado cada una de las posiciones pierde su unilateralidad a la vez que conserva cierta perspectiva de sentido, con lo que tiene lugar una *Aufhebung*. Esta *Aufhebung* constituye, en tanto que mediación, el significado de los momentos eliminados, lo que representa ya una excelente ejemplificación del doble movimiento lógico al que nos hemos referido anteriormente. La determinación, la categorización, la *Aufhebung* realiza-

da incluso, es resultado de un movimiento de fundación, es decir, se trata de la deducción necesaria, inmanente. Al mismo tiempo, puesto que la *Aufhebung* proporciona un punto de vista (el de la mediación) que facilita una comprensión –expresable en forma de razones– del significado de lo acontecido, de su necesidad, tiene que ser entendida como un movimiento de fundamentación.

Sin embargo el círculo no se cierra. El lugar o punto de vista logrado aporta perspectiva sobre lo anterior, pero constituye una nueva unilateralidad, es decir, una nueva posición que, en tanto que tal, representa otro *en sí* que enseguida se resuelve en presupuestos que se oponen a la posición inmediatamente anterior y que provocan un nuevo movimiento de *Aufhebung*. Así pues, el círculo del determinar se desplaza, dando lugar a un nuevo círculo, y así sucesivamente. Pero no se encuentran unos al lado de otros. A medida que el avance del proceso fundacional va produciendo perspectivas más envolventes desde las que establecer un saber de mayor calado, se configuran grandes círculos que integran en su seno a los pequeños. Se trata de las "esferas" que se corresponden con las doctrinas que componen la *Ciencia de la lógica*.

La obra consta de tres esferas, la del ser, la de la esencia y la del concepto, que se corresponden asimismo con los momentos del *en sí*, el *para sí*, y el *en y para sí*. De ese modo, por ejemplo, puede decirse que en la esfera de la esencia se encuentran las mismas determinaciones que en la del ser, pero en forma *reflejada* –vueltas sobre sí. Hay en ella un cierto ir hacia adentro que constituye eso que recibe la denominación de *para sí*. De hecho, el tema constante de la *Ciencia de la Lógica* puede ser visto –lo que en cierto modo (bajo el punto de vista del saber desarrollado) es lo mismo y en cierto modo (bajo el punto de vista del saber que va paso a paso) es distinto– o bien como el ser y la esencia o bien como el concepto (que constituyen las dos partes mayores de la obra: la lógica objetiva y la lógica subjetiva). En realidad ambas son lo mismo: el ser es únicamente el concepto *en sí* y el concepto es el ser *en y para sí*. De ahí que cada una de las partes de la

lógica debe ser entendida como una de las diversas formas del concepto. Pues en realidad, la *lógica* es –y ha sido siempre– el territorio del concepto. Y no obstante el concepto tiene diferentes caras, que se ordenan de acuerdo con una necesidad "conceptual". Todas ellas existen incluso sincrónicamente, pero se encuentran dispuestas diacrónicamente desde la perspectiva del orden inmanente de las determinaciones.

A la diferencia entre las esferas de determinación le corresponde también una diferencia en los modos de pensar característicos: el "pensar del ser", el "pensar de la esencia" y el "pensar del concepto". Cada uno de ellos representa un modo diferente de determinarse *lo mismo*. Por ejemplo, el *pensar del ser* se encuentra caracterizado por la falta de cualquier potencia para la determinación y la diferenciación, lo que implicaría "*la carencia de aquella negatividad del pensar*". Al *pensar del ser* podría serle opuesto un "*pensar propio de la nada*". Éste último se encontraría marcado "por la ausencia de aquella positividad del pensar". Y esta unilateralidad establece una diferencia que exige mediación. Hay una distancia entre lo dado sin más y lo tematizado que constituye la distinción entre los distintos modos de pensar que configuran la *Ciencia de la Lógica*. Así, la diferencia entre el *pensar del ser* y el *pensar de la esencia* reside en que el pensar, *cuando piensa* su objeto, *no* se sepa a la vez a sí mismo –el ser– o *sí* se sepa –la esencia.

Como se acaba de decir, en la esfera del ser el concepto se encuentra en la determinación de la inmediatez. Pero ésta presupone la mediación, puesto que al ser pensada se convierte en objeto de un saber. De esta mediación se ocupa la doctrina de la esencia, dado que ella, en tanto que un modo de determinar característico del pensar puro, tiene su origen en el abandono o negación de la inmediatez de la esfera del ser, abandono que resulta a su vez de la necesidad de convertir en saber *lo que el ser es*. En ese lugar se contesta a la pregunta *qué* es ser. De ese modo, lo que era *en sí* se pliega reflexivamente en la dirección de la autoreferencia, de lo *para sí*. En este movimiento del pensar se ini-

cia propiamente la consideración subjetiva de la substancia: la interiorización y reflejo del ser, es decir, el concepto, que Hegel no entiende como una simple determinación, sino como lo absoluto –o el ser, en cierto modo– que sabe de sí. Y si consideramos entonces el desarrollo completo, podrá apreciarse que lo que ha tenido lugar en ella es la posición y desarrollo de lo absoluto, de acuerdo con la fórmula mencionada más arriba: el *devenir hacia sí.*

El desarrollo de lo absoluto, de eso siempre implícito y que, al final, se convierte en conciencia de sí, en saber, despliega a la vez el concepto dialéctico de verdad. En la *Ciencia de la Lógica* –como ocurría también en la *Fenomenología*– se encuentran operativos dos conceptos de verdad: una "verdad sin más" y una "verdad sobre"[36]. La primera es la verdad absoluta que resulta del desarrollo completo de la dialéctica de las determinaciones puras del pensar, pero que no hay que confundir con una de ellas, aunque sea la última. Esta figura postrera no sería otra cosa que una categoría más y, de ese modo, se encontraría afectada por la unilateralidad. La verdad absoluta es, por el contrario, la totalidad –de ahí la importancia de la idea de círculo o de esfera. La otra es la verdad relativa, la que resulta de un saber determinado, en la forma de crítica o *Aufhebung* de un saber ya existente. De ese modo, por ejemplo, la esencia es verdad "sobre" la esfera del ser, pero ella no es aún "toda" la verdad. Esto se encuentra íntimamente relacionado con el encadenamiento sistémico de las determinaciones que constituyen la ciencia especulativa. Cada determinación completa, cada nuevo círculo que se inicia con la *Aufhebung* del anterior, representa la verdad de eso de lo que proviene, pero su verdad depende en todo caso de la totalidad, es decir, del propio encadenamiento sistémico.

Por lo mismo, puede decirse que únicamente la idea absoluta,

36. Theunissen, M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Frankfurt, 1980, pág. 37.

la mediación subjetiva, es el ser. Ella representa la verdad de éste, lo que él ya era *en cierto modo*, unilateralmente. Pero significa también algo más. Ninguna de las formas que surgen en el desarrollo son por sí mismas el ser, no lo agotan, no dan cumplida cuenta de él. Tampoco lo logran las determinaciones de la mediación, las de la esfera de la esencia. En ésta se expresa otra unilateralidad –el exclusivo *para sí* opuesto al exclusivo *en sí* del ser. La verdad exige una perspectiva aún más desarrollada que implica el continuo volver a pasar por todas las determinaciones, el interiorizarlas y mostrarlas reflexivamente; eso es lo que constituye, para Hegel, la totalidad.

Esta compleja relación de verdad –tránsito, interiorización, reflejo, manifestación y totalidad– tiene no sólo que ver con las exigencias sistémicas de la ciencia especulativa; responde a otra pretensión fundamental hegeliana: la crítica inmanente de la filosofía anterior (ontología, metafísica y lógica), una crítica que no habrá de ser refutación, sino *Aufhebung*. Esto significa que todas las categorías de la filosofía tienen que ser abordadas, que todas tienen que comparecer en ella. Pero su aparición no es una cualquiera. Lo que se pretende es una "exposición crítica" de las categorías mencionadas; es decir, un repaso de las mismas cuyo objetivo no es la simple descripción, sino la indagación de las posibilidades que contienen como presupuestos no explorados por las exposiciones anteriores. Éstas se han quedado en una aprehensión abstracta. La *lógica* es el lugar más adecuado[37] para que *lo lógico* se despliegue –y recordemos que lo lógico consta de tres lados o momentos: el abstractivo del entendimiento, el negativo-racional o dialéctico y el positivo-racional o especulativo. La mencionada "exposición crítica" consiste precisamente en un adecuado despliegue de *lo lógico*.

37. "...que este contenido [el de la ciencia especulativa] es *la exposición de Dios tal y como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*" . *WdL*, pág. 34.

Así pues, en su recorrido, el pensamiento lógico-especulativo no sólo repasa las categorías del pensamiento (vuelve a pasar por ellas), sino que también, podríamos decir, les *da un repaso*, las desbasta, las recoloca, etc. Hegel quiere mostrar las posiciones unilaterales en las que han sido dispuestas las determinaciones ontológicas, metafísicas y lógicas respectivamente. De este modo, la crítica de la ontología conlleva la de la separación entre las categorías del ser y sus substratos, o la noción misma de "substrato". De ahí que Hegel indique en la introducción que la "lógica objetiva" debe colocarse en el lugar de la metafísica anterior. Pero no se trata de una simple sustitución, sino, como se ha dicho, de una "exposición crítica", lo que implica la mostración de la necesidad que conduce a la nueva disposición que nace de las deficiencias de la concepción anterior.

Pero la *lógica* es sobre todo crítica de la metafísica, que representa el punto de vista del entendimiento. Éste debe ser conducido a la experiencia de la dialéctica de las determinaciones del pensar, para que sus fijaciones se tambaleen y la reflexión produzca un nuevo punto de vista. Esto es lo que sucede en la esfera de la esencia. En ella se desvelará tanto la apariencia de las determinaciones metafísicas cuanto la necesidad de dicha apariencia (tal es la *esencia* de la ciencia especulativa: mostrar las unilateralidades e insuficiencias que acompañan tanto a la ontología como a la "metafísica de substratos").

Lo que caracteriza a las determinaciones del ser, respecto del cual la esencia representa una *Aufhebung*, el logro de una perspectiva más comprensiva y verdadera, es la "apariencia del dato previo". Ellas se encuentran marcadas por la inmediatez, de tal modo que cuando se da una determinación y se establece, por tanto, un *esto* –un algo–, cualquier pregunta ulterior que aspire a una definición de esa determinación deberá conducir necesariamente a otra determinación, y así sucesivamente. La pretensión de definir mejor da lugar a la pregunta por la esencia, que nace de la insatisfacción ante el hecho de que la ontología acumule una determina-

ción al lado de otra de un modo desagregado. La esencia es vista por Hegel como la verdad del ser precisamente porque constituye la *vuelta en sí* de las determinaciones, es decir, una reflexión reclamada en la esfera del ser pero imposible de realizar en ella.

El ser implica negatividad, determinación: "esto (y no lo otro)". Pero no tiene carácter reflexivo: no se refiere a sí mismo, únicamente limita *con* o se refiere *a* lo otro. La reflexión es la negatividad activa, el movimiento propio de la negatividad. Ésta ya se encontraba presente –todo el proceso, en tanto que se apoya en la dialéctica, se debe a la actividad negativa–, pero hasta ahora sólo había tomado la forma de un determinar extrínseco que ponía la negación como una determinación que caía en un otro. Es a partir de este momento cuando la negación se vuelve sobre sí misma. La esfera de la esencia no es entonces otra cosa que la profundización –el internarse– en aquello que el ser es ya en sí. Se penetra en el ser y se pone –y expone– la verdad de sus determinaciones. Pero no se añade nada nuevo; las determinaciones que ahora cobran un nuevo aspecto ya estaban presentes, aunque no mediadas. Lo simplemente ahí se convierte ahora en tema expreso. Este es el significado de la *interiorización*: no se salta a algo diferente, sino que se desvela lo ya supuesto, lo que ya era siempre eso ahí. Para ello, y siempre de acuerdo con el proceder especulativo, hay que tomar en consideración lo ya pensado, volver a pensarlo; y al hacerlo, el pensamiento se coloca ya en una nueva perspectiva.

La esencia representa, por tanto, una cierta "repetición" del ser, lo que no significa que se *vuelva a hacer exactamente lo mismo*. Este concepto de "repetición" tiene rasgos críticos muy marcados (que tomarán un siglo después, en Heidegger, la forma de una "destrucción de la historia de la ontología"). Y son tales rasgos los que dejan ver la pretensiones hegelianas de una "exposición crítica" (caracterizada por la inmanencia). Si se vuelve sobre lo mismo es para que esto se muestre o despliegue de un modo que no es igual a lo anterior. En dicha repetición descansa la cuestión de la verdad: "La *verdad* del *ser* es la *esencia*".

La lógica como ciencia especulativa

"La ciencia pura presupone por consiguiente la liberación de la conciencia de la oposición. Contiene *el pensamiento en tanto que es igualmente la cosa en sí misma* o *la cosa en sí misma* en tanto que ella *es igualmente el puro pensamiento*. Como *Wissenschaft*, la verdad es la autoconciencia pura que se desarrolla y tiene la figura del mismo, que es *el concepto esente y sabido en y por sí, el concepto en tanto que tal pero esente en y por sí.*

Este pensamiento constituye, pues, el *contenido* de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma. De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *exposición de Dios, tal como está en su esencia eterna antes de la creación del naturaleza y de un espíritu finito*".

G.W.F. Hegel: *Ciencia de la Lógica*, Introducción

11. Crítica de la metafísica

Éste lugar al que se ha llegado, el de la repetición especulativa, constituye para Hegel el umbral de toda metafísica. Aquí el pensamiento es reflexión en el sentido más propio, es decir, bajo la forma de "pensar del pensar". Como siempre sucede en el ejercicio especulativo, domina una cierta inquietud, pues la cosa misma da lugar a un desajuste de las determinaciones. Pero la repetición no representa tampoco un ejercicio que se limite a proceder según pautas establecidas. No hay pautas (métodos previos) a disposición, únicamente el esfuerzo por hacerse cargo de la cosa misma.

Pueden señalarse al menos dos posibles movimientos alternativos al inicio de este recorrido. Uno es el internarse que ha sido mencionado hace poco y otro el determinar valiéndose de la abstracción, de la posición de un otro, que en este punto suele tomar la forma de lo que reside allende lo que hay, ya sea en las profundidades arcanas o en el cielo de la perfección inalcanzable.

Lo que Hegel pretende es enfrentar la tendencia a saltar por encima de la cosa misma, para ir a parar a ese lugar en el que la esencia no sería más que un nuevo ser dotado de una potencia ontológica mayor. El pensamiento especulativo tiene que mostrar, por el contrario, que la esencia únicamente representa el "qué", es decir, el movimiento del pensar mediante el cual lo que hay, lo determinado, lo ente, es pensado en su ser: "qué es ser" constituye entonces lo que ha de ser pensado en este lugar. Pero no se responderá adecuadamente a esta cuestión si el pensamien-

to se va a buscar, a no se sabe dónde, otro ser. Lo que hay que hacer es tomar en consideración aquello que el pensamiento *tenía ya siempre* de ese ser del que se ocupaba. Y esta consideración es el *volver en sí* del pensar ontológico –metafóricamente: el ir hacia dentro. Si la mera reflexión del entendimiento versaba únicamente *sobre...*, es decir, *venía desde fuera*, la imagen ahora es la de una reflexión que se interna, que no se aplica pues desde fuera, ni tampoco se aleja.

A este movimiento que se dirige hacia el interior, Hegel lo denomina "*Erinnerung*", y al hacerlo teje una red de significados especulativos hábilmente articulada. "*Sich erinnern*" significa "recordar", pero también, si atendemos a su forma, "internarse" o "interiorizarse". A Hegel le interesan ambos sentidos y, sobre todo, el juego que posibilita su empleo ambiguo. El "recuerdo" es el carácter de la reflexión: la esencia es una rememoración del ser. Ir hacia el interior de la cosa misma coincide con el recuerdo pensante (especulativo). Esta relación –temporal, pero de una temporalidad pura– se encuentra expresada para Hegel en los términos alemanes: "*Wesen*" (esencia) tiene similitud con "*gewesen*" (sido), participio pasado del verbo *sein* (ser). Pero, además, esta determinación temporal se encuentra ya presente en la definición aristotélica de la esencia como "*to ti en einai*". La esencia es lo sido del ser, en tanto que relación de unidad que tiene lugar entre los modos diferentes en que el ser ha sido.

Así pues, la pregunta "¿qué es ser?" pone en marcha la rememoración especulativa, dando a su vez inicio a la metafísica. Pero ésta se encuentra, ya en el comienzo, situada en el gozne sobre el que descansa la alternativa entre ir hacia el interior o hacia algún más allá. Y lo que implica esta disyuntiva es lo que debe ser tematizado, lo que constituye la crítica de la metafísica. De entrada, ella representa la diferencia que separa la vía del entendimiento, el proceder reflexionante, de la vía dialéctico-especulativa, el despliegue de la cosa misma. El proceder metafísico meramente reflexionante, extrínseco al ser, es el que alcanza la esencia por

medio de una abstracción de las determinaciones, convirtiéndola entonces en una entidad abstracta que resulta de un proceso de privaciones. Queda por ello situada en oposición a las determinaciones extraídas y a la propia reflexión que es causa de tal resultado. De este modo, siendo *lo que resta*, constituye únicamente la unidad externa de las determinaciones, y a causa de ello se encuentra en realidad enfrentada a ellas. Es sólo una reducción –la simplicidad vacía, un mero producto, un artificio– y, por tanto, no es ni en sí ni por sí misma, sino por medio de otro: la reflexión que viene de fuera y que se abalanza sobre... Se trata de la "vanidad" del entendimiento, de la que Hegel, como hemos visto, se ha ocupado largamente.

Pero lo que quiere exponer la crítica inmanente –y lo que constituye la misión de la ciencia especulativa– es el movimiento de la cosa misma y, en este caso, el ir hacia dentro de sí por sí misma. Hegel no pretende haber descubierto esta perspectiva metafísica. Lo único que él ha aportado es la sistematización –es decir, la deducción absolutamente necesaria– de su lugar. A ello ha contribuido el esfuerzo por conducir las posiciones unilaterales o abstractas a la dialéctica. Hegel menciona, a este respecto, algunos ejemplos eminentes de la "metafísica internalizante" o de la "reflexión inmanente" que se encuentran en la filosofía platónica y, principalmente, en la de Aristóteles.

En *Lecciones sobre historia de la filosofía*[38] se refiere a la *Erinnerung* platónica, es decir, a la *anamnesis*. El aprendizaje del esclavo en el *Menon* responde a esta estructura: es el recuerdo del conocimiento de algo sabido y olvidado. Pero la realización de ese recuerdo implica moverse desde las determinaciones exteriores al interior de las cosas que lleva aparejando un movimiento paralelo hacia el interior de la propia conciencia. No se trata, pues, de la aprehensión de algo exterior. Lo que se conoce es algo

38. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, Werke 19. Frankfurt, 1986, pág. 45.

inmanente al propio espíritu, de suerte que el conocimiento no es sino *Anamnesis* (*Wiedererinnerung*). Algo parecido sucede con *Eros*: éste no es sino la formación (*Bildung*) del alma, que se pone en marcha a partir del recuerdo y en la forma de un profundizar en el alma misma.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, al tratarse del punto medio entre el ser y el concepto, a la esencia no le corresponde aún el completo y desarrollado *para sí*; significa únicamente el inicio de esa vuelta en sí, de la reflexión que es la forma del "devenir hacia sí de lo absoluto" y también del pensamiento que se piensa, del "*noesis noeseos*". Lo *en sí* comienza a moverse, a trazar el círculo reflexivo, pero aún se presenta como simple *para sí*, lo que requerirá ulteriores mediaciones. No obstante, esta reflexión que se inicia irá produciendo –en el proceso de fundación– algunas determinaciones imprescindibles para que tenga lugar el otro proceso, el de la rememoración o fundamentación. Así, ella es la que produce la categoría "fundamento" (*Grund*), siendo éste el lugar al que conduce la crítica a las determinaciones unilaterales de la esfera del ser en su reflexión.

La exposición de las determinaciones de la esencia, ese movimiento reflexivo que es crítica y *Aufhebung* de la metafísica, agudiza la alternativa entre la *reflexión sobre* o externa y la *reflexión que va hacia el interior*. Esta última es la esencia, entendida como "*Er-innerung*", como la actividad pura que origina la contradicción en la finitud de la determinación, enfrentando a la posición lo que en ella se encuentra pre(su)puesto. En el curso de la rememoración, la metafísica va poniendo al descubierto su juego, lo que implica no sólo que el ser es conducido a su verdad; se hará evidente también que ésta no reside en ningún más allá, sino que depende únicamente de una adecuada reflexión sobre lo que hay. Y, como sabemos, "reflexión adecuada" no significa, en sentido especulativo, nada distinto de autolimitación, negatividad y *Aufhebung* que da lugar a la identidad de los contrapuestos. De este modo, puede decirse que lo que Hegel está componiendo

aquí es una *variación* del modelo aristotélico. Cuando el pensar puro se haya desplegado por completo, de acuerdo con la forma *en y para sí*, entonces la substancia activa, la substancia aristotélica, tal como es retomada por Hegel, alcanzará su perfección o su concreción pasando a mostrarse como *enérgeia* y *entelequia*.

No obstante, para que esto último suceda, la reflexión de la esencia –que es negatividad pura– tiene que lograr una determinación estable, es decir, tiene que convertirse en algo positivo. En ese momento, que categorialmente se corresponde con el surgimiento de las determinaciones de "lo absoluto", "la realidad" y "la substancia", habrá resultado algo similar a la noción aristotélica. La substancia se realizará por medio de su propia actividad e incluirá en esta realización el momento de la crítica de la metafísica. Además del impulso en el desarrollo del "devenir hacia sí", la crítica de la que nos hemos ocupado tiene un resultado de gran relevancia: el substrato, lo que es el ser, no se encuentra más allá de éste, como lo positivo e inmóvil frente a lo negativo y en movimiento. La esencia misma es el movimiento y, según lo deduce la *lógica*, "aparece", y este aparecer es esencial. Esto significa que se difumina la distinción entre esencia y apariencia para dejar paso a una concepción fenomenológica del ser: lo que es va mostrándose.

Ahora bien, el ir apareciendo de la esencia no constituye más que la parte media, que la mediación (dialéctica) a través de la cual se produce 1) un llenado de las primeras determinaciones (que son vacías) y 2) una vuelta reflexiva de esas determinaciones que las convierte en concepción de sí, en saber, pero no en un saber alejado o diferente de lo sabido. Como sabemos, Hegel pretende que el saber y lo sabido coincidan, de tal manera que el pensamiento no sea otra cosa que el movimiento inmanente de la cosa misma. De ese modo, y sólo de ese modo, el comienzo podrá llegar a ser el principio y a coincidir con él. Esta estructura, la de la cosa misma, constituye el alma del sistema entero deducido antes de que Dios cree el mundo. Después, este nuevo estado

de cosas, el surgimiento del mundo –que se encuentra ya apuntado en la *lógica*– tiene que hacerse efectivo, pero de un modo tal que eso no signifique una separación con respecto al alma dialéctico-especulativa que acaba de ser deducida. Sin embargo, para que esto fuera posible se necesitaba colocar al pensamiento en una perspectiva adecuada y eso es lo que se logra en la lógica del concepto.

El concepto representa la totalidad autorrelacionada y diferenciada, por lo tanto, *concreta*. Pero aunque se singularice, no deja de tratarse de una totalidad. Eso explica que Hegel se vea forzado a emplear, cuando se trata de hacer referencia a los conceptos particulares, aquellos en los que consiste el discurso, otros términos como "determinación" o "categoría". El concepto, en tanto que totalidad, es aquello de lo que siempre ha estado tratando la *lógica*, aunque lo haya hecho, de acuerdo con sus momentos, en distintas formas correspondientes a lo *en sí*, lo *para sí* y lo *en y para sí*. De este modo, el *concepto* protagoniza ya desde el comienzo el movimiento lógico. En realidad, él no es más que el comienzo mismo entendido como la simple inmediatez indeterminada que reclama contenido. También es el recorrido del que va resultando el mundo de determinaciones, así como el sujeto del llenado que va teniendo lugar. Y al final del trayecto será no sólo una esfera, la última, sino también la consecuencia (su *Aufhebung*) de las dos esferas precedentes.

De acuerdo con el curso sistemático, el concepto constituye "*la verdad del ser y de la esencia*" y de ese modo representa igualmente la verdad de la reflexión –verdad *sobre*, en la que la reflexión se encuentra *aufgehoben*–, pero también la verdad *sin más*, el *devenir hacia sí* de lo absoluto (es decir: del ser, de la esencia y del concepto mismo). Lo propio de esta esfera es la verdad, pero no el pensamiento en la forma de un transitar, ni tampoco del internarse (*Erinnerung*), sino la *Aufhebung* de uno en otro y de ambos en el último. Es decir: la plena transparencia, y la identidad que se hace valer en el ámbito de la diferencia entre las deter-

minaciones. Para el pensar del concepto la relación transparente de las determinaciones en la unidad de las diferencias, pues no otra cosa significa el concebir (especulativo): ser y ser sabido a un tiempo.

Desde esta atalaya se percibe con claridad el resultado de la reflexión o también, lo que es lo mismo, el sentido completo de lo que la *ciencia especulativa* ha logrado; a saber: que el principio haya sido deducido por medio de la reflexión inmanente de las categorías que puso en marcha el estado de carencia que afectaba al comienzo. Pero además, aquél se ha transformado en el contenido de la ciencia, en la propia reflexión que ha dado lugar al punto de vista de la consideración. Y por fin: que el principio haya sido probado como substancia activa, como unidad de la *causa sui* spinoziana y de la *perceptio* leibniziana, es también lo que ahora puede ser propiamente concebido.

El concepto constituye también una esfera que se ve afectada por una dialéctica particular, cuya *Aufhebung* da lugar a la *Idea*, lo verdadero en tanto que tal. De ese modo es como puede decirse que él es mucho más que un mero concepto. Se trata, como hemos ido viendo, de una totalidad no simple sino mediada, estructurada, que tiene realidad; es pues la mediación entre concepto (*en sí*) y cosa (*que deviene*). De este modo, la *Idea* no es otra cosa que lo absoluto verdaderamente desplegado y sabido. La verdad de la *lógica*, la verdad *sin más*, resulta ser también a fin de cuentas una verdad *sobre* (todo lo anterior). Sólo que a ella le queda reservada una característica específica, que no es propia de las anteriores formas de verdad *sobre*; es decir: que en tanto verdad *sobre* se trata del saber o la verdad de lo que la verdad como tal es o, dicho de otro modo, del saber referente a la verdad, a lo lógico y, también, a lo especulativo. Esa verdad, que en cada uno de sus momentos puede ser atribuida a un sujeto que no parece encontrarse presente, a una suerte de fundamento, es lo que al final, como resultado de todo proceso de la *lógica*, ya no se encuentra en un sujeto ajeno o en un "más allá".

La verdad de cada uno de los momentos se desvela al final como la verdad sin más, es decir, como la forma absoluta de la substancia-sujeto o la idea absoluta. La verdad consiste para Hegel en el esfuerzo especulativo y en la realización de dicho esfuerzo. Tiene que ver, pues, con la totalidad concreta, el desarrollo consumado o efectivo, el devenir para sí; con la actividad de un sujeto absoluto que deviene para sí y que va paulatinamente sabiendo sus determinaciones y, con ello, descubriendo, al tiempo que aquéllas se muestran, las marcas de *su* verdad. Una verdad que, dada la exigencia absoluta, no puede ser sino *la* verdad. Ésta sólo tendrá sentido, entonces, al ser concebida como el objeto realizado, conducido a su concepto: *hecho* concepto.

Pero, de acuerdo con lo que ha ido resultando, la verdad tampoco reside en el concepto entendido como determinación, sino en la concordancia con su objeto; es decir, en el concepto realizado. Y éste es *la idea absoluta*. La *lógica* consiste en el movimiento de dicha idea, y sólo en él –que representa su auto-determinación– puede ser ésta percibida. Sin embargo, en tanto que el sujeto del decurso de la *lógica* y que la substancia-sujeto, la Idea absoluta es la reflexión indicada, así como la *Aufhebung* de la misma y el saber de todo ello. De ese modo, es el elemento del pensar puro, en el que se estaba ya desde el comienzo, autoconcibiéndose, ejercitándose subjetivamente. Constituye así la "mirada" vuelta hacia el decurso que parece quedar tras de ella, pero que en realidad se encuentra presente y vivo en ella, de acuerdo con la fórmula de la *Aufhebung*. Pues no es más que lo especulativo o el principio que ha estado siempre presente en todas y cada una de las determinaciones y de las relaciones que constituyen la *lógica*.

La Idea es, pues, transparencia *lógica*. Su estructura, puesto que resultado de un largo proceso dialéctico-especulativo de mediaciones, tiene la forma tanto substancial (verdadera de un modo no meramente relativo ni unilateral: la totalidad) cuanto subjetiva (en la forma de actividad, reflexividad, autoconciencia), lo que la *Fenomenología* había expresado como programa filosófico. Ésa

es la forma de la realidad espiritual, a cuya perspectiva adecuada se había elevado la conciencia en el curso de su experiencia fenomenológica. Su carácter es definido por Hegel con la siguiente expresión: "cabe sí en lo otro" (*bei sich im anderen*). No se halla determinado, como ocurría con las categorías ontológicas, a través de la mera otredad, referida a sí por rechazo desde lo otro. Se está en lo otro, pero siendo además lo propio (la autorreferencia autoconsciente). Y se es lo propio sin constituirse mediante la abstracción de sus objetos. Desde esta perspectiva lograda, cuando la conciencia se ha elevado hasta el elemento espiritual y después ha desarrollado este elemento, dando lugar a un mapa complejo de determinaciones –que son pequeñas totalidades– encadenadas, el pensamiento se encuentra entonces en condiciones de abrirse a todas las realidades.

12. El desarrollo de la Idea

Los rasgos de lo lógico –estructura básica del sistema y núcleo de la ciencia especulativa– que han sido esbozados en el capítulo anterior nos permiten entender no sólo los lineamientos constructivos del mismo, sino también el modo de proceder. Y este último aspecto tiene gran relevancia, pues la propia historia del hegelianismo ha privilegiado lo procedimental sobre lo sistémico. La pretensión de sistema fue abandonada a la par que la metafísica se encaminaba a su fin, mientras que el interés por la dialéctica, aunque ciertamente polémico, renace de vez en cuando.

A continuación nos vamos a ocupar del carácter sistémico. Aunque ya se ha dicho bastante sobre ello a propósito de la *Ciencia de la Lógica*, no debe olvidarse que ésta representa únicamente la primera de las esferas que integran el sistema, aquélla en la que son elaboradas las determinaciones o categorías mediante las cuales podrán abarcarse, con perspectiva especulativa, los diversos aspectos de una realidad que no es meramente mental-divina, es decir, lógico-pura. Como vimos, las categorías lógicas y su acontecer representan la actividad de la mente divina (antes de crear el mundo). Lo mental aquí hace referencia no a la subjetividad espiritual humana, sino a la divina, es decir, al punto de vista de ningún lugar, o a lo trascendental o puro. A diferencia de lo anterior, lo mental humano-empírico es la forma de una realidad que comporta efectividad, espacio-temporalidad (aquí y ahora), es decir, de una realidad que no puede ser denominada "pura".

La *lógica*, en tanto que ciencia especulativa, constituye, como

hemos visto, una cierta historia, la del *devenir hacia sí* de lo absoluto. Esto es algo que sucede en este lugar en el elemento de las categorías puras. Pero si recordamos el aprecio del joven Hegel por la perspectiva de una adecuada infinitud en la disputa del spinozismo que marcó a la ilustración alemana, tal vez eso nos sirva para entender que lo absoluto, aunque se haya desplegado –lógicamente–, no puede ser aún lo absoluto completo. O dicho de otra manera: si entendemos que ese despliegue o devenir constituye una historia –y esta forma histórica de lo especulativo es un rasgo fundamental de la filosofía hegeliana–, puede decirse que, aunque lo sucedido sea verdadero, todavía no ha acontecido *toda* la historia ni, por supuesto, ha sido pormenorizadamente contada. Esa verdad tiene que ser reescrita una y otra vez a la luz de nuevos acontecimientos y, paralelamente, de nuevas perspectivas.

En la filosofía hegeliana no sólo está presente la historia como una parte importante del sistema –la Filosofía de la Historia– que ha tenido grandes repercusiones sobre todo durante el siglo XIX. La historia comparece de un modo aún más radical en la interioridad de lo lógico. Ésto tiene carácter y estructura histórica. Lo especulativo constituye, como se ha mostrado, un movimiento (de la cosa misma y del pensar, que se convierte por ese camino en el pensar de la cosa misma); y ese movimiento es una historia, en el doble sentido de este término: como lo que acontece (*res gestae*) y como rememoración (*rerum gestarum memoria*). Este doble sentido afectaba, como también hemos expuesto, a la verdad lógica, en la forma de fundación (acontecer que avanza) y fundamentación (rememoración que se remonta a los principios que rigen). Algo similar sucedía también con la experiencia fenomenológica de la conciencia. Así pues, de esta manera hay historia en un sistema de filosofía que se ocupa de lo absoluto, de algo que parece encontrarse, por definición, fuera de la historia.

La *Fenomenología* relata la historia del acceso al sistema, haciendo posible el punto de vista mismo desde el que ella es

escrita, el punto de vista de la rememoración. El sistema se despliega, después, como génesis de lo lógico –lo que siempre rige y ha regido– y avanza por medio de la realización de una crítica de la ontología, de la metafísica y de la lógica tradicionales, cuyos principios y supuestos tienen que volver a ser pensados ya que no satisfacen las condiciones especulativas. De este modo, logra también la modificación de la figura (histórico-moderna) de una subjetividad separada de su mundo.

Pero este devenir puro tiene que concretarse, tiene que darse realidad efectiva, salir a la exterioridad, lo cual le impele a nuevos movimientos históricos. La historia de este acontecer, primero en la interioridad, después hacia la exterioridad, para regresar finalmente a una interioridad mediada, que represente un conveniente estar "cabe sí en lo otro", se relata, de acuerdo con la misma lógica ya expuesta (fundación y fundamentación), en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Esta historia tiene tres partes, que son, como siempre, momentos: la lógica (en la que se reproduce en pequeño lo expuesto en la *Ciencia de la Lógica*), la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Los tres momentos se corresponden con las divisiones tradicionales de los sistemas filosóficos: la lógica y la filosofía real (con sus dos partes: filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu). De ese modo, se recoge lo que hemos dicho anteriormente sobre la relación que se establece entre la interioridad del mundo de las categorías en la mente de Dios y la exteriorización que da lugar a un movimiento que, no obstante, se mantiene siempre en la identidad entre pensamiento y ser, la condición del sistema que ha sido deducida-producida a través de la experiencia fenomenológica. La lógica tiene el carácter de la filosofía primera, en el sentido aristotélico, y por ello se ha colocado en el lugar de la metafísica anterior y también de la ontología fundamental.

Así pues, la historia que se despliega y que se narra para que sea comprendida rememorativamente debe corresponderse con los momentos de lo lógico, tal como han sido expuestos. Los tres

momentos, o esferas, responden a las posiciones de la dialéctica: lo interno, su negación o contraposición en el modo de lo externo y la *Aufhebung* en la forma de una interioridad que no es abstracción de la exterioridad. La primera interioridad puede, también, ser entendida (aunque no se trate exactamente de lo mismo) como la separación, en este caso de lo real, que experimenta su dialéctica en la forma de contraposición de lo presupuesto –lo interior presupone lo exterior. De ese modo, tiene que producirse una exteriorización que no represente únicamente la convulsión negativa (la posición de lo presupuesto que da lugar al desmoronamiento de la primera positividad). El movimiento del pensar debe dar fruto, y su resultado (que es uno de los momentos de lo lógico, el positivo racional o especulativo) no será nada distinto de la mediación que constituye el elemento en el que todo sucede: la realidad espiritual.

Este proceso de exteriorización y regreso comprehensivo se corresponde asimismo con los momentos que pueden ser caracterizados según otra estructura que hace posible la conceptuación del desarrollo: el movimiento de las determinaciones, que hemos descrito como la secuencia *en sí, para sí* y *en y para sí*, y que reproduce el curso de posición, suspensión de la posición o contraposición de lo presupuesto y, finalmente, *Aufhebung* de la contraposición en una nueva posición que incluye la autorreferencia, lo presupuesto. Este movimiento tiene también lugar aquí como encadenamiento de determinaciones cada vez más complejas que dan lugar a esferas (círculos), etc. Pero desde un punto de vista no meramente formal, desde una perspectiva –implícita en ello, habida cuenta de la exigencia de identidad que es condición de la ciencia especulativa– que abarca el contenido, el movimiento de las determinaciones puede ser visto como el proceso que pasa desde un primer y, en cierto modo, simple *para sí* (las determinaciones puras de la lógica) a un simple *en sí* (la naturaleza como exteriorización), para que finalmente tenga lugar la *Aufhebung* de la contraposición de estas unilateralidades que da lugar a una rea-

lidad que es tanto *en sí* cuanto *para sí*.

Y como sucedía también en la *Ciencia de la Lógica*, lo que describe el sistema completo de las ciencias filosóficas es el proceso de llenado de las categorías iniciales, es decir, la deducción completa del principio mismo que rige, un principio que, pese a regir, no puede ser percibido, en toda su dimensión y complejidad, hasta que la historia (de este proceso) se haya consumado. Llenado coincide, pues, con exteriorización.

De este modo, lo que deviene hacia sí en este contexto, aunque no deje de ser lo absoluto, pasa a configurarse mediante otros rasgos que, siendo especificación de lo absoluto, ofrecen por lo mismo más contenido, más determinación, más ser y saber. Lo que deviene, en la forma de esfera, de categoría en el sentido hegeliano, es el espíritu. Y esto tiene diversas consecuencias.

En primer lugar, "espíritu" era ya la denominación que la *Fenomenología* había empleado para referirse al sujeto de su particular historia de ascenso hacia el sistema. Después, la ciencia especulativa comenzaba en el elemento puro del pensar que en realidad no era otra cosa que el territorio espiritual –pues espíritu no era sino la conciencia mediada con la cosa. De ese modo, lo que rige aquí, lo absoluto, es la esencia. Y ésta se hacía lógica y se desarrollaba desde el ser inmediato hasta el ser subjetivizado (activo y consciente de sí: a lo que, en términos lógico-especulativos, se denomina "Idea"). Pero la esencia lógica no es otra cosa que el espíritu ya actuante. La diferencia terminológica proviene del hecho de que, mientras no tenga lugar el llenado absoluto, no puede hablarse todavía de espíritu en sentido propio. Sólo después, rememorativamente –nosotros mismos, por ejemplo, lo estamos haciendo aquí–, puede descubrirse que de lo que se estaba tratando ya era de eso, del espíritu, aunque aún no del espíritu mismo, puesto que no había tenido lugar el completo devenir hacia sí.

Así pues, es el sistema completo, el sistema enciclopédico, el que llevará a cabo la consumación del llenado al que nos venimos

refiriendo. Sin embargo, también es el sistema el encargado de deducir, de fundar, el concepto de espíritu. Al hacerlo, consuma, como se ha dicho, el llenado de lo meramente puesto en el inicio que ahora cobra dimensión. Pero realiza algo más: inaugura un nuevo movimiento, en el curso del cual se da lugar a aquella parte de la filosofía real que más interesa a Hegel, puesto que es la que tiene que ver con la conciencia, la subjetividad, es decir, con el mundo humano que celebra su desarrollo en la modernidad y sobre cuyas limitaciones, como vimos al principio, Hegel pretende reflexionar con la vista puesta en la *Aufhebung* de su desgarramiento característico. El sistema enciclopédico lleva a cabo, de este modo, la deducción de la perspectiva adecuada, absoluta, desde la cual sea posible realizar el proyecto de reconciliación ya manifestado tanto en "El más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán" cuanto en los escritos hegelianos de juventud. Este aspecto de la deducción nos indica cuál es el significado del concepto enciclopédico, a saber: la noción misma de "sistema".

Desde el punto de vista de la ciencia especulativa, como hemos visto, se torna imprescindible acudir siempre, y en primer lugar, al lugar adecuado para saber el sentido de cualquier aspecto, parte, esfera o determinación. Esto aparece siempre indicado cuando hay que ocuparse de las reflexiones que propicia alguna de esas partes mencionadas. De ahí que cuando se aborden las categorías de derecho, de historia, de religión, de arte, etc., lo primero que Hegel indicará siempre es que el concepto preciso y sistémicamente verdadero ha resultado ya del movimiento deductivo de la ciencia especulativa; es decir: que antes de cualquier desarrollo ulterior hay que saber que existe ya una garantía sistémica, lo que también implica que las discusiones, muchas veces externas porque se realizan combatiendo con prejuicios o con otras filosofías, se desarrollan sobre el fondo del sistema que ha deducido su concepto. Ese concepto deducido es lo que, en la parte en cuestión, se despliega hasta cumplimentar su último llenado.

13. La filosofía del espíritu

Según indica el § 377 de la *Enciclopedia* con el que se introduce su tercera parte –la filosofía del espíritu–, "El conocimiento del espíritu es el más concreto, por ello el más elevado y difícil". Su lema responde a un mandamiento bien antiguo en el ámbito del saber: "conócete a ti mismo".

Pero Hegel no interpreta este imperativo como si se tratara de lograr el simple conocimiento de las capacidades particulares, de los caracteres y necesidades del individuo; para él se trata de una aspiración de dimensiones mucho más dilatadas: del conocimiento tanto de lo verdadero humano cuanto de lo verdadero *en* y *para sí*. De acuerdo con esto, únicamente se tratará de un saber que verse sobre el hombre en la medida en que se convierta al mismo tiempo en el saber de lo verdadero sin más –lo absoluto, en la terminología hegeliana. Sin embargo, sólo llegará a ser esto último, conocimiento o autosaber de lo absoluto, si es capaz de satisfacer la condición que le obliga a cumplimentarse en la forma de un autoconocimiento humano. Y hay todavía algo más: el conocimiento del hombre debe incluir el saber sobre su capacidad de mediar entre todo, sobre la actividad que comprende –no despectiva, abstractiva o vanamente– su objeto sin perderse en él, manteniéndose cabe sí.

El espíritu no puede encontrarse entonces, como lo prueba, además, el sistema, afectado por las marcas de la escisión, sino que tiene que representar la integración entre conciencia y realidad, la identidad o reconciliación entre ambos. Pero el movimiento de

integración, que hace frente en primer lugar a la abstracción o la escisión entre conciencia y objeto, no debe tener como resultado lo contrario, la pérdida de la conciencia en una totalidad que la absorba, sino la mediación. De hecho, el mundo real objetivo ha perdido ya la significación de algo extraño, de la misma forma que el *sí mismo* ha perdido la de un para sí separado del mundo. Esto es lo que se encuentra expresado en la definición ya mencionada de "cabe sí en lo otro".

El espíritu es, pues, la subjetividad que se descubre como substancial, como siendo no sólo actividad, inquietud, libertad de (el no estar fijado, el no ser únicamente causado o dependiente), sino también realidad objetiva, encarnada, una realidad que es causa y conciencia de sí. De ese modo, como producción y autoproducción, al mismo tiempo que como substancia, realidad y contenido, el espíritu es una realidad que se sostiene a sí misma, que está suelta (que es ab-soluta).

Aunque se trate de una realidad articulada que consta por lo tanto de sus momentos, de determinaciones que se separan y contraponen, exigiendo *Aufhebung*, puede decirse que el espíritu, incluso en su primera presentación o posición –*en sí*–, es subjetividad. Su determinación más específica se concentra en el "yo". La yoidad, y todo lo que ello conlleva, es la expresión más inmediata del espíritu. Pero, ¿cuál es el significado de esta yoidad? Pueden enumerarse algunos caracteres principales: inquietud y actividad, autorreferencia y *autopoiesis*, desencaje, desafección, separación, etc.

Frente a la estructura ontológica de lo únicamente en sí, lo natural, que en cierto modo, por oposición a lo espiritual, puede ser considerado como algo compacto, perfectamente encajado[39], el espíritu representa la capacidad para abstraerse de todo contenido,

39. Eso no significa que la segunda parte de la *Enciclopedia* no tenga los mismos caracteres de las otras partes sistémicas: diferencia, oposición, dimensiones, etc.–lo orgánico, por ejemplo–, pero que aún no son para sí.

de toda realidad, sin encontrar en ella sentido. La única legitimidad factible para él es, por tanto, la suya propia. De ahí que la tendencia más íntima de lo espiritual sea la de escindirse, verse expulsado de la realidad, que entonces es considerada únicamente como algo que rodea y que ahoga. Sin embargo, este tender a la separación y el desprendimiento implica que no pueda alejarse por completo de los contenidos; ellos se presentan ante él como lo negativo (como aquello *de lo que* se separa), pero son también lo que arrastra indefectiblemente consigo en la huida, aquello que siempre le acompaña, le impele y requiere como una necesidad.

El espíritu ama –en palabras de Hölderlin– *la colonia*, el viaje a lo otro, el alejamiento del suelo natal. Necesita además darse contenido, es decir, que su actividad termine consolidándose como una fundación. Es, pues, libertad, negatividad, pero ésta exige en cierto modo positividad. Encarnarse, darse realidad, constituye por tanto el fin de lo espiritual, aquello a lo que se orienta la actividad subjetiva y autopoiética. Aunque tal realidad no debe entenderse como la conclusión de la actividad, como un arribar que comporte el aquietamiento, sino como la objetivación en la que la actividad yoica pueda reconocerse sin quedar fijada o zanjada. El espíritu tiene, pues, como posibilidad suya, la abstracción y las escisiones que Hegel quiere conducir a la *Aufhebung*. De ahí que el único modo de producir una reconciliación cabal sea el de una verdadera *Aufhebung*, en la que se juegue la capacidad de actividad, de libertad y de dialéctica de lo espiritual. El espíritu desarrollado sistémicamente (especulativamente) es *cabe sí en lo otro*, pero eso no significa que, de entrada, no tienda a ser únicamente *para sí sin lo otro*. Alejarse, desentenderse, y moverse hacia un quimérico yo=yo tomado como fundamento, constituye la tendencia primera del espíritu.

Con la idea de espíritu se deduce por fin, en toda su complejidad y llenado, aquella substancia reflexiva que ya aparecía en la *Lógica*, una substancia que incluye la actividad, tanto en el sentido de la capacidad de moverse negativamente, autoponiéndose

más allá de la mera determinación, cuanto de volver sobre sí en la forma de una autoaprehensión concipiente. Es de ese modo plena –y no limitada o escorada– subjetividad. La exposición misma de su propia constitución tiene por ello caracteres de historia –acontecer y rememorar–; se trata de un regreso querido (y así libre). Acontecer y saber del acontecer coinciden, ser libre y saberse libre, estar realizado como realidad espiritual objetiva y reconocerse en ella autolegitimándose.

No obstante, como sucede siempre en el sistema hegeliano, en un principio la libertad que constituye la esencia espiritual (§ 382) es únicamente formalidad unilateral: "la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo". Una negatividad que, por decirlo de este modo, es heredera del movimiento que ha producido el concepto inmediato de espíritu o ha puesto el inicio de dicha esfera. Ese movimiento es resultado –como todo en el sistema especulativo– del trabajo de lo negativo; en este caso, del regreso a la interioridad de la Idea exteriorizada y perdida en la naturaleza. Lo que Hegel quiere decir es que "espíritu" significa, antes que cualquier otra cosa, la negación de la determinación (natural), la libertad entendida como el simple "libre de...", suelto. Esto tiene una consecuencia que podemos calificar de "muy espiritual": que el inicio de la esfera del espíritu se encuentra afectado de in-quietud, o lo que es lo mismo, de una negatividad desatada. El espíritu consiste, como hemos indicado hace poco, en estar ya yéndose, ya exiliándose. No la naturaleza, lo sustancial, lo estable, sino el exilio, el viaje, la colonia, constituyen su verdadero territorio.

La mencionada inquietud, el desencaje, sigue su propia lógica, su propio movimiento del determinar, que es lo que constituye el despliegue y llenado de la esfera completa o la Filosofía del Espíritu. En primer lugar, el espíritu aparece como referencia a sí, que aún no produce quietud, pues se trata de un volverse que viene impulsado por la separación de lo natural. En un segundo momento, esta autorreferencia, únicamente actividad inquieta de

la conciencia y la libertad, tiende a darse realidad, a exteriorizarse, de manera que la libertad produzca alguna necesidad en la forma de mundo y sea así algo más que el mero separarse (que el simple "libre de..."). Los pasos anteriores representan, por tanto, lo meramente *para sí* frente a lo meramente *en sí* del espíritu, en una contraposición que está ya por ello reclamando *Aufhebung*. Ésta, como siempre, toma la forma de lo *en* y *para sí*: en este caso el espíritu que es, ya verdaderamente, *cabe sí* (autorreferencia, principio de libertad) en lo otro (la ley y la necesidad fundadas precisamente en la libertad y garantía última de ésta). De acuerdo con la denominación hegeliana, de largas y profundas consecuencias a lo largo del pensamiento decimonónico, estos tres momentos reciben las denominaciones respectivas de "espíritu subjetivo", "espíritu objetivo" y "espíritu absoluto".

Aquí puede recordarse que a las disciplinas que desarrollan muchos de los pasos que son dados en el curso del despliegue de esta parte del sistema especulativo, y que coinciden con las ciencias incipientes que van surgiendo a la sombra de la entronización del hombre en la modernidad, se las denominará, sobre todo en el mundo alemán, "ciencias del espíritu" –en dicha terminología, "espíritu" tendrá siempre un sentido muy marcadamente hegeliano. Los esfuerzos llevados a cabo, principalmente por el historicismo alemán, con el objetivo de establecer un ámbito específico de cientificidad para tales disciplinas –a partir del reconocimiento de la existencia de una dualidad ontológica o, al menos, epistemológica (natural/espiritual)–, se resumirán programáticamente en el proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu, que encuentra una formulación ejemplar en la filosofía de Dilthey. De este modo, "espíritu" aparecerá en el mundo intelectual alemán como una denominación paralela a la que tienen "histórico", "social", "humano" en otros ámbitos, y de los cuales se derivan las fórmulas "ciencias históricas", "ciencias sociales", "ciencias humanas". Los caracteres definitorios de este ámbito, que se define por su oposición a lo natural, son los que hemos encontrado en la

filosofía hegeliana del espíritu: actividad, libertad, conciencia y autoconciencia, negatividad productiva, desencaje, individualidad, subjetividad, etc.

Llama la atención que entre los momentos del espíritu subjetivo se encuentre, como paso entre la antropología y la psicología, una "fenomenología del espíritu", en la que se despliega una parte del camino de metamorfosis de la conciencia que había dado lugar a la perspectiva especulativa, la cual no era otra cosa que la constitución del espíritu mismo. Así pues, el camino de acceso, condición del punto de vista de la ciencia especulativa, es deducido ulteriormente en un lugar específico de la ciencia especulativa. Esto nos recuerda las objeciones a las que se encontraba sometida la legitimidad –en tanto que discurso "científico" de la experiencia fenomenológica– de la obra en la que se narraba el acceso a la ciencia. En todo caso, y pese a lo interesante que pudiera ser internarse en este territorio, aquí nos limitaremos únicamente a apuntar esta posibilidad.

El espíritu objetivo, en tanto que la subjetividad expresada, convertida en realidad cuasi natural, legaliforme y necesaria, constituye algo parecido a una segunda naturaleza, con lo que la tendencia al desprendimiento, a la libertad como separación, se encontrará siempre en un casi permanente combate. Sus partes son: el *derecho*, la *moralidad* y la *eticidad*. Esta última, de la que se tratará más adelante, se desenvolverá a su vez como un movimiento de determinaciones que incluye como sus partes la *familia*, la *sociedad civil* y el *estado*. Aquí se trata de la sociedad moderna y su desgarramiento, cuya imagen es la del enfrentamiento entre una moralidad formal y un mundo de consecuencias que no coincide con él, lo que produce el desdoblamiento, la escisión, el dualismo antropológico. La forma de ese desmembramiento y oposición de las fuerzas espirituales es el moderno mercado capitalista; es decir, la sociedad civil que representa la concurrencia de los intereses individuales tal y como es formulada, por ejemplo, en la obra de Adam Smith. De esto y de su *Auf-*

El espíritu

"La substancia del espíritu es la libertad, es decir, el no ser dependiente de un otro, el relacionarse consigo mismo. El espíritu es el concepto realizado que es por sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto. En esta unidad presente en él del concepto y de la objetividad consiste al mismo tiempo su verdad y su libertad. La verdad hace al espíritu, como ha dicho ya Cristo, libre; la libertad lo hace verdadero. La libertad del espíritu no es sin embargo una independencia de lo otro meramente externa a ello, sino una lograda en lo otro; no tiene lugar a través de la huida de lo otro, sino mediante su superación como realidad. (...) Lo otro, lo negativo, la contradicción, la disociación forma parte por tanto de la naturaleza del espíritu".

G.W.F. Hegel: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*,
§ 382, añadido

hebung, el estado, nos ocuparemos más tarde, pues así lo exige la importancia que ha cobrado esta figura en el pensamiento moderno y también el papel fundamental que ocupa tanto en el sistema hegeliano como en las críticas que éste ha cosechado posteriormente.

Finalmente, la realización completa de la esfera, el espíritu absoluto, deduce, a la vez que lleva a cabo (como siempre) la *Aufhebung* de lo anterior, el concepto mismo de la filosofía, en estrecha relación además con el concepto de religión, del que ya tuvimos ocasión de ocuparnos a propósito de la crítica hegeliana a la reducción unilateral de los contenidos y los puntos de vista religiosos por parte de una ilustración unilateral. La religión, tachada por el envite abstractivo del entendimiento ilustrado, retorna aquí, una vez producidas las mediaciones correspondientes, para situarse en el lugar presidencial del sistema. De ese modo se cumple el programa esbozado en los escritos de juventud.

Los momentos de esta esfera son precisamente el *arte*, la *religión* y la *filosofía.*

14. Las paradojas del mundo ético: el propio tiempo en conceptos

El ámbito de evolución del espíritu es, como ha resultado anteriormente, el mundo ético. Pero este mundo, cuyo concepto se gana –y no únicamente en la experiencia característica de la ciencia especulativa hegeliana, sino en general en la historia misma del pensamiento moderno– a partir de la oposición con la naturaleza, constituye una realidad de problemática certeza; se trata más bien de una realidad inestable, evanescente, aparente ("subjetiva", en el sentido de lo que no se acomoda a regla, de lo no racional a fin de cuentas). Esto plantea problemas cuando se trata de establecer la legitimidad de las ciencias del espíritu a las que acabamos de hacer referencia. Desde el punto de vista hegeliano, la situación resulta paradójica: aunque se afirme que el espíritu constituye la verdad de tota realidad, éste enunciado se ve enseguida confrontado con la posición según la cual esa verdad carece de asiento sólido –no se trataría ni de una verdad verdadera ni de algo racional, sino de lo subjetivo, afectivo, etc.

Este asunto, junto a otros relacionados con él y que son de gran relevancia, es abordado por Hegel en un texto no propiamente sistémico. Y aquí aparece inevitablemente una pregunta: ¿puede Hegel hablar extrasistémicamente con legitimidad, con una legitimidad que se escapa a sus propias pretensiones? Hegel insiste en muchos lugares en el carácter externo, anticipatorio, etc., de tales reflexiones. ¿Qué significa esto? Como ya hemos indicado más arriba, que la legitimidad última de lo que se dice –la formación de los conceptos y su fundamentación– remite a los lugares sisté-

micos correspondientes. Sin embargo, eso no impide que dichas reflexiones tengan lugar, entre otras cosas porque se hace necesario despejar ciertos prejuicios que velan el acceso adecuado, como lo entiende Hegel, a la aprehensión especulativa. En todo caso, aunque la legitimidad de este tipo de discursos dependa del lugar sistémico, en ellos se ofrecen visiones globales que, por esta razón y por desarrollarse en la confrontación con los prejuicios mencionados, son altamente esclarecedoras y, sobre todo, conectan el mundo especulativo con las preguntas más inmediatas.

En el contexto definido por nuestro propósito de exponer los trazos principales de la filosofía hegeliana al menos dos textos introductorios han jugado ya un importante papel: el prólogo de la *Fenomenología* y el prefacio y la introducción a la *Ciencia de la Lógica*. Como se da el caso de que Hegel ya sabe lo que ha sucedido, se encuentra en condiciones de anticipar en ellos al lector algunas consideraciones muy esclarecedoras. En lo referente al despliegue y las dificultades del mundo ético, del espíritu, sucede algo similar con el prólogo a la *Filosofía del Derecho* y la introducción a las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*. Del primero nos vamos a ocupar a continuación, del segundo lo haremos un poco más adelante.

La situación de partida se encuentra caracterizada nuevamente en este punto por aquel rasgo principal de la modernidad que hemos señalado en diferentes ocasiones: la subjetividad. Con todo, media bastante distancia temporal con respecto a los escritos de juventud. Ahora es el Hegel maduro quien escribe, la gran figura filosófica berlinesa –el prólogo está escrito en 1820. La subjetividad se ha convertido en el principio fundamental: la substancia tiene que ser concebida también como sujeto. Esto se corresponde con el establecimiento del individuo como la base que debe sustentar cualquier constitución socio-política. Pero la posición hegeliana, que ya es conocida por nosotros, tiene más complejidad. Que el principio de la razón subjetiva y el principio de la individualidad ética sean irrenunciables no significa que no

estén reclamando una mediación, una *Aufhebung*, dada la situación de escoramiento y de unilateralidad que ha configurado una aplicación inadecuada de dichos principios. En este sentido, como hemos visto, Hegel es moderno, un ilustrado, pero lo es de modo reflexivo, crítico.

De una manera similar a lo que habíamos analizado a propósito de la filosofía de la reflexión y de la preocupación por el método de la ciencia, la forma es también considerada aquí como algo exterior e indiferente a la cosa, como algo que depende de un entendimiento que se vuelve vanidosamente sobre ella para aplicarle sus pautas y principios. El espíritu, de ese modo, no parece satisfacerse en la realidad –en este caso, una realidad que es a su vez espiritual, pues estamos tratando de las leyes, de la eticidad, del estado– y se mueve inquieto rechazando todos los contenidos (instituciones, tradiciones, derecho, economía, sociedad, historia, etc.) que se presentan ante él o proponiéndose la quimera que consistiría en producir unos contenidos completamente adecuados al espíritu, pero que no tuvieran en cuenta cómo se encuentra configurada la realidad. Esto que como propósito ya es discutible –véase si no el enfrentamiento de un hegeliano como Marx con los "socialistas utópicos"–, lo es mucho más cuando se trata de la ciencia, en este caso de la ciencia del derecho. La libertad frente al contenido hace abstracción de éste, lo que tiene consecuencias muy negativas. Como después no logra convertir en hechos sus propósitos, ya que desconoce la naturaleza de las cosas, se ve sumida en la desesperación y se abandona a una suerte de dualismo antropológico, del que ya se ha ocupado Hegel en otros lugares –por ejemplo, en la *Fenomenología*–: de un lado queda la buena conciencia, el alma bella, colmada con su certeza subjetiva, y del otro el mundo sometido a una suerte de destino incontrolable o simplemente a la corrupción. Además, esto conlleva el dejar que el mundo humano –las instituciones, leyes, la sociedad, el derecho, la historia, etc.– siga un curso irracional, puesto que la razón, en último término, no puede con él. De ahí que el hilo con-

ductor de la exposición hegeliana del derecho sea el intento de superar la oposición entre lo subjetivo-activo y lo substancial-establecido (el espíritu objetivado).

Lo que ocurre no obstante es que la conversión en objeto del espíritu mismo –tanto de la consideración teórica cuanto del comportamiento práctico– implica el movimiento de desafección, de libertad en el sentido de "libertad de..." que, como dijimos, es característica del espíritu. A partir de ese momento comienza la búsqueda de las verdades a las que habría de acomodarse esa realidad, verdades subjetivas en cualquier caso. Pero, dice Hegel, la verdad sobre el derecho, la eticidad y el estado es antigua y conocida (y no depende de la certeza subjetiva, aun cuando la subjetividad tenga algo que decir al respecto): se encuentra expuesta en las leyes, la moral pública y la religión. Y si, pese a todo, el espíritu no se conforma con esto tiene ante sí una tarea que es, a fin de cuentas, la suya más propia: concebirlo, porque aportar esta forma significa tanto como esforzarse en captar especulativamente el sentido de la cosa misma. Una cosa, por lo demás, que aunque de entrada pueda parecer ajena tiene la misma realidad ontológica que el pensamiento que enjuicia; se trata también de espíritu, de un espíritu objetivado pero al que anima la fuerza ideativa y formativa de una subjetividad. La forma racional que fuera encontrada como resultado de ese examen no sería diferente de la forma racional que alienta ya a ese contenido. El ánimo ingenuo ha encontrado siempre satisfacción en esa verdad de la cosa y el ejemplo más relevante de esto es la eticidad antigua que confiaba en sus leyes. De ahí que, como veremos, Hegel aspire a restaurar, bajo las condiciones modernas, aquella eticidad. Por el contrario, la moralidad moderna no hace sino blandir *opiniones* diversas que se afirman como diferentes a lo universalmente reconocido como valioso. Que el hombre busque en la libertad de su pensamiento el fundamento de la eticidad es para Hegel algo muy válido, pero deja de serlo cuando esta-

blece un sentido ajeno al ser mismo de la realidad.

Para Hegel, representa un paradoja insostenible el hecho de que, mientras se supone que la filosofía debe conocer la naturaleza tal y como es (entendiendo que se trata de lo racional que está reclamando una adecuada conceptuación), el mundo ético, el estado, que no es sino el lugar en el que la razón se encuentra en el elemento de la autoconciencia, sea considerado como algo en lo que la razón no puede reconocerse como efectivamente realizada de modo inmanente. Las instituciones, el derecho, tienen que pasar la prueba que los acredite como resultado de la libertad que enjuicia y decide, ya que si no fuera así el pensamiento no podría darle su asentimiento. Y puesto que sometido a este obligatorio examen de la subjetividad, el universo espiritual se halla "entregado a la casualidad y al capricho", con lo que puede decirse que ha sido abandonado por Dios: no hay un orden (racional) que rija en él por sí mismo, ya que éste no puede venir más que de la subjetividad polarizada (escorada y unilateral, en este caso, ya que excluye de entrada el suelo común entre sí misma y el otro lado). Pero como, de alguna forma, también la razón debe estar en él, lo verdadero se presenta bajo la apariencia de un problema irresoluble. Al final, la frivolidad que envuelve a lo ético, al derecho, etc., conduce a la sofistiquería, a que los principios queden relegados a ser únicamente *propósitos*, *opiniones subjetivas* que moran en el sentimiento (subjetivo) y en la convicción (particular).

Lo que Hegel pretende –y lo que ha presidido la determinación del concepto desde los inicios de su camino filosófico– es mostrarle a la conciencia moderna los límites de esa (su propia) "sofistiquería". El cumplimiento de dicha pretensión requiere que sea posible alcanzar una perspectiva desde la que pueda apreciarse la necesidad de ir más allá de la abstracción que separa la razón entendida como espíritu autoconsciente (subjetivo) de la razón entendida como realidad presente (objetiva). Sólo desde ella será posible liberar (o hacer disponible) para el concepto lo que no es otra cosa que una identidad. Hay que lograr la necesaria reconcilia-

ción de la razón (subjetiva) con la realidad y esto sólo puede producirse de una manera: concibiendo la libertad subjetiva como integrante de lo substancial y haciendo descansar esa libertad no en algo particular y contingente, sino en lo que es *en y para sí*. A dicha tarea, que se ha ido desarrollando a lo largo de las etapas de constitución y despliegue de la ciencia especulativa, ha orientado Hegel sus esfuerzos filosóficos. Eso es lo que apuntaba ya en el *Escrito de la diferencia*: el estado de necesidad de una filosofía que no se quedaba satisfecha con la escisión entre lo absoluto y la conciencia particular. La conciencia misma presuponía lo absoluto, y es eso precisamente lo que aquí se señala, rememorativamente, en disputa con ciertas tendencias subjetivas dominantes en las ciencias del espíritu de la época. La forma (la razón como conocimiento concipiente) y el contenido (la razón como la esencia substancial de la realidad tanto ética como natural) tienen que coincidir, pero no en un más allá que, forzosamente, queda siempre aplazado o reducido a simple deber ser. Se requiere una concordancia *efectiva*; y la filosofía debe poner su empeño en favorecerla.

Lo anterior exige, por tanto, reparar la ruptura que se ha producido entre la filosofía y la realidad. La filosofía, en tanto que averiguación racional, que ontología, tiene que ser la comprensión de lo actual y de lo real, de lo que es, y no la exposición de un más allá o de un deber ser. Toda conciencia ingenua descansa sobre la confianza en el principio que, para Hegel, debería presidir sobre todo cualquier indagación científica o filosófica: que "lo que es racional es real y lo que es real es racional"[40]. Ésta es la base que proporciona la seguridad primera –anterior al surgimiento del escepticismo. A saber: que hay una correspondencia entre lo subjetivo y la realidad objetiva, que aquello que queremos comprender tiene algún sentido y, asimismo, que nuestras acciones se encuentran de algún modo coordinadas con el mundo fenoménico.

40. *PhR*, pág. 24.

Hegel está afirmando que lo que es es la razón efectiva, y de ella hay que dar cuenta. Pero lo anterior no significa que las variaciones sean excluidas. Desde la perspectiva especulativo-dialéctica hemos aprendido a entender la movilidad que afecta a todo lo real. La realidad es profundamente histórica y, del mismo modo la razón *se presenta*, comparece en el presente, de tal manera que únicamente es eterna para una consideración unilateral. Ahora bien, eso no quiere decir que lo presente carezca de razón por no ser eterno; al contrario: significa que la razón debe ser buscada en esa su propia dinámica e historicidad, en ese *presentarse*. Así puede entenderse la fórmula a la que acabamos de hacer referencia: lo que es racional es real (efectivo, *wirklich*) y lo que es real (efectivo, *wirklich*) es racional. Cada presente es efectivo y, entonces, real; pero también cada presente es un modo o un momento del proceso de presentarse y así es posibilidad de fluidificación de lo coagulado. Cada presente, en tanto que efectivo (*wirklich*) es real y constituye una verdad (una verdad *sobre*...); pero ningún presente es absoluto, es decir, ninguna de esas efectividades representa la verdad *sin más*.

Esta afirmación hegeliana tiene una gran importancia. Al transformar el pensamiento en pensamiento de la cosa misma, esforzándose en proporcionarle al presente una forma pensada, se logra que la filosofía se convierta en "filosofía mundana" (en *Weltphilosophie*), una filosofía que no pronuncia consejos ni advertencias desde su tribuna perenne, sino que se vuelve plenamente temporal. De hecho, ella llega siempre demasiado tarde para decirle al mundo cómo tiene que ser. El trabajo filosófico se inicia cuando el tiempo está cumplido, cuando una figura de la vida ya ha envejecido; y ese trabajo únicamente logrará conocer lo sucedido, nunca rejuvenecerlo: "La lechuza de Minerva sólo levanta el vuelo cuando rompe el crepúsculo"[41].

Hegel nos dice que es necio pensar que una filosofía pueda ir

41. *Ibíd.*, pág.28.

más allá de su propio tiempo y que, en realidad, ella no es otra cosa que *el propio tiempo aprehendido en conceptos*. Y, sin embargo, esto tampoco significa que la filosofía haya de entregarse de tal modo al mundo que se pierda en él, o que sea incapaz de ir más allá de las condiciones que él impone como si únicamente formara parte de una cosmovisión local, histórica. Pues la filosofía, en tanto que especulación, representa, como hemos visto, el pensamiento no sólo de lo efectivo sino también de lo posible.

El carácter histórico del pensamiento no deja de ser problemático: hay que estar a lo presente y, sin embargo, hay que ver en lo presente lo necesario, es decir, hay que pensar la comparecencia de lo absoluto, puesto que si no *se presentara* no sería otra cosa que abstracta y vacía universalidad. Además, por lo que respecta a la filosofía, su trabajo es más bien rememorativo: ella viene siempre detrás, cuando la vida se está extinguiendo; y lo hace para recordar, por una parte, el fulgor de esa vida, su vitalidad y, por otra –que coincide en cierto modo con lo anterior–, para mostrar que esa vitalidad estaba alentada por algo no meramente pasajero.

Desde cierta perspectiva posterior –bien ejemplificada en Nietzsche, pero no exclusiva de él–, el esfuerzo especulativo hegeliano, tal como se configura en la forma de sistema, debe parecer nihilista, pues el sentido de la génesis de toda realidad se hace descansar en una nada (la inmediatez indeterminada y el pensar puro) que va desplegándose hasta dar lugar a la totalidad (la Idea o el espíritu). Esto acarrea una grave pérdida de potencia ontológica del lado de lo finito, de lo pasajero, lo mudable, etc. que, como hemos visto, es simplemente "ideal", es decir, recibe su sentido y su verdad de aquella totalidad. De acuerdo con lo afirmado desde diversas posiciones críticas, así es como la filosofía hegeliana construye en el vacío (a partir de la nada) un fabuloso mito que relata la transparencia de un pensamiento que, sin embargo, se ve forzado o a despreciar la realidad o a engullirla desconsideradamente.

Pero al mismo tiempo aparecen en la filosofía hegeliana, tal vez como síntomas de un impulso que el propio sistema es incapaz de contener, numerosos indicios de una comprensión bastante adecuada de lo que significa la realidad entendida como presente, como efectividad. Con una de esas reflexiones nos acabamos de topar en el lugar comentado. No puede decirse que aquí haya nihilismo, si acaso *positivismo*. Y al mencionar esta palabra señalamos otra dificultad. Si el ser reside en lo efectivo, parece que no queda lugar para lo posible; y si se pone en esto último, lo efectivo queda remitido a lo que puede ser, es decir, a un sentido que se le hurta de nuevo, con lo que renace el nihilismo. Para Hegel el expediente sistémico no era más que el intento de combinar ambos polos de esta disgregación, de tal forma que otorgándole sentido a lo que es efectivamente no se le quitara a lo que puede ser por sí mismo, sino que fuera posible entender que entre uno y otro media un devenir en el que, lejos de estar asentada, se *está produciendo* la verdad. Nietzsche opuso a la filosofía hegeliana –y a la tradición que ella culminaba– la máxima "voluntad de vivir en lugar de espíritu". Pero Hegel ya había concebido el espíritu como vida efectiva.

15. Acción individual y voluntad universal

Las reflexiones hegelianas que acabamos de dejar atrás han proyectado cierta luz sobre la orientación general que preside la *Filosofía del Derecho*: exponer la necesidad de la ley, de la eticidad, del estado, y exponerla a partir de su constitución efectiva y no de la mera opinión o desde el punto de vista de lo que puede ser.

La reflexión que considera vana la realidad efectiva –ha dicho Hegel– se sitúa ella misma en la vanidad. La idea es igual a concepto más realidad efectiva y de eso se trata en este lugar, como por lo demás en cualquier otro: de la realidad efectiva conceptuada. Hay que conocer la substancia en la apariencia de lo temporal y pasajero, pero teniendo en cuenta que aquella no está en un más allá (o más acá); es algo inmanente, es lo eterno como presente, que *se presenta*. Por esta razón, la *Filosofía del Derecho*, en la medida en que tiene por objeto y contenido la ciencia de la política, "no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y presentar el estado como algo en sí racional*"[42]. Concebir y presentar, pues, el estado como es, mostrando que su efectividad responde a una necesidad racional. Para ello hay que evitar la tentación de construir un estado tal y como debiera ser.

En este punto hace acto de presencia la dificultad mayor a la que tiene que hacer frente este empeño y que reside en esta idea de concebir lo real (la realidad socio-política) en la forma en que se encuentra constituida, de tal manera que la racionalidad que la

42. *Ibíd.*, pág. 26.

sostiene pueda ser expuesta y afirmada. La mencionada dificultad asedia desde el principio la empresa hegeliana revestida con los ropajes de una pregunta descarnadamente escéptica: ¿no representa esta concepción una forma, por muy elaborada que sea, de justificación de lo existente? Esto le será reprochado a Hegel desde el primer momento, de tal modo que ha llegado a convertirse en uno de los lugares comunes más célebres de la historia de la filosofía.

A la pregunta formulada es forzoso contestar que en cierto modo sí –ésta es una cuestión abierta sobre la que volveremos más adelante. No obstante, la *Filosofía del Derecho* está concebida, como sucede con toda la filosofía de Hegel, como una obra en la que se desarrolla una "exposición crítica". ¿De qué? De las categorías del derecho, de la ética y de la filosofía política (incluso, en parte, de algunos conceptos de la filosofía de la historia). Este conjunto de categorías constituye la estructura –que es un desarrollo, una configuración dinámica– del espíritu objetivo, tal como había sido expuesto en el sistema enciclopédico. Y ese desarrollo incluye más que el simple derecho. Esto mismo es lo que, en el manual escrito para sus lecciones, se desarrolla más por extenso y bajo la pretensión de mostrar que tanto el derecho abstracto (la primera parte), entendido como la expresión más objetiva, cuanto la moralidad (la segunda parte), entendida como la expresión más subjetiva, representan ambos la vida de la voluntad que se (auto)determina, la voluntad libre autolegisladora kantiana. Pero al mismo tiempo mostrará que dicha voluntad se cosifica en cierto modo en el curso de su concreción, la primera vez en la exterioridad y la segunda en la interioridad. Esta determinación disociada reclamará, como ya sabemos, un punto de vista en el que puedan ser eliminadas las unilateralidades y conservado lo mejor tanto del contenido cuanto de los puntos de vista. El resultado es una *Aufhebung* que constituye no sólo una perspectiva superior. El movimiento de *Aufhebung*, que incluye el proceso en su completitud, representa al mismo tiempo la

exposición crítica de las determinaciones de la subjetividad.

La *Filosofía del Derecho*, lleva a cabo, de este modo, una crítica de gran calado de la subjetividad moderna, cuyo objetivo es el logro de un concepto menos unilateral del sujeto, del yo o de la voluntad imperantes en la época. Esto último exige para Hegel, como una suerte de condición ineludible, la restauración de los nexos que convirtieron al mundo ético griego en un modelo de estructura socio-política. La revitalización de la *polis*, realizada en un modo acorde con los imperativos de la moderna legitimidad que ha dado lugar a la Revolución francesa, no será posible sin esa crítica de la subjetividad que está en el origen del desgarramiento; y dicha crítica comporta que el individuo moderno llegue a percibir no sólo que necesita *de facto* de la constitución política, del estado, sino que esa necesidad expresa *de iure* su propia esencia como voluntad libre autolegistadora.

La voluntad libre es, pues, el sujeto de esta obra, el sujeto espiritual. Y la contrafigura de esta voluntad libre –que tiene que desarrollarse hasta alcanzar la profundidad y complejidad propias de la dimensión *en* y *para sí*– es el mero albedrío o arbitrio, la voluntad entendida como un simple *para sí* que no se reconoce en nada exterior y que respecto a lo social se mantiene incómoda, dadas las circunstancias, en la situación que Kant definía como *insociable sociabilidad*. El albedrío constituye el lugar intermedio entre la voluntad inmediata y la voluntad realizada como libre *en* y *para sí*. Se trata de la voluntad particular, de la facultad de elegir separada de su objeto, del movimiento vacío de la elección. El albedrío es, de ese modo, la forma en la que la contingencia se presenta como voluntad. En realidad, la representación más corriente de la libertad –aquella que Hegel quiere conducir a su propia dialéctica– es el albedrío, que como simple impulso sin suelo se manifiesta contradictoriamente en la contraposición de instintos e inclinaciones. Es precisamente la experiencia de la necesaria purificación de éstos, es decir, de su liberación del sometimiento a una suerte de *heterodeterminación*, la que conlle-

va la necesidad de extraerlos de lo inmediato y subjetivo para convertirlos en algo racional y, por tanto, universal. La voluntad tiene también sus momentos:

a) El elemento de la *indeterminidad pura* que representa la reflexión inmediata del yo en sí mismo que elimina cualquier limitación. No es entonces otra cosa que la infinitud sin límites característica de la *abstracción absoluta* o de la *universalidad* abstracta que constituye el pensamiento puro, sin mediación de sí misma (§ 5). Ésta es la capacidad –mínima y básica, diríamos– de toda voluntad en su libertad. Presenta un paralelismo con la conciencia que no se identificaba con nada limitado, pues se trata aquí de saltar por encima de todas las limitaciones posibles. Imágenes históricas suyas pueden ser el fanatismo y el terror.

b) El yo es también tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, a la determinación, dándose de esa forma un contenido concreto. A través de esta determinación, el yo entra en la existencia. Se trata del momento de la *finitud* o de la *particularidad* del yo (§ 6).

Este segundo momento representa la negación de la negatividad abstracta del primero de los momentos. Como siempre, se trata de poner lo que en el primer momento estaba presupuesto. Así, frente a la universalidad abstracta se coloca la determinación que resulta de que la voluntad se dé este o aquel contenido. Esto, como hemos dicho, constituye una oposición que reclama *Aufhebung*, que reclama aquí la producción de una universalidad determinada, de la singularidad.

c) La voluntad aparece como la unidad de los momentos anteriores. La particularidad que se refleja hacia su interior, siendo conducida de ese modo a la universalidad: la individualidad o singularidad. Ésta es la autodeterminación del yo que consiste en ponerse en algo como lo negativo de sí, un ponerse que no impide que se mantenga en la identidad consigo. Esta es la libertad en su sentido pleno (§ 7).

En este caso, el querer representa la completa estructura de la

espiritualidad –cabe sí en lo otro–: me quiero a mí mismo en el querer algo. El yo se determina permaneciendo sin embargo él mismo en esa determinación y percibiendo que esa determinación, que su contenido, forma parte esencial de sí mismo. Esta libertad de la voluntad es la que constituye propiamente el concepto pleno, desarrollado. La verdad es la particularidad que concuerda con lo universal en la singularidad: la verdad *se presenta*, se concreta. Para Hegel "concreto" es un modo de determinación: una universalidad mediada que, por tanto, se da singularmente.

La libertad no reside ni en la determinación ni en la indeterminación, sino en la unidad –*Aufhebung*– de ambas. De este modo, no es que la libertad quede atada; ella representa el ir más allá de toda limitación (como en el arbitrio o en la subjetividad escorada), pero lo hace sin evitar la determinación, lo hace concibiendo, entendiendo que ese contenido es su concretarse, una realidad efectiva que no sólo no la elimina sino que da una dimensión más profunda y plena a su primera universalidad únicamente abstracta. Ahora permanece vuelta hacia sí en esa determinación, con lo que está siempre regresando hacia la universalidad –concretándose.

Esta concretización de la voluntad libre coincide con la dialéctica propia del concepto (por eso lo requiere y lo pone). En el § 163 de la *Enciclopedia* se dice que el concepto en tanto que tal contiene también los momentos de la universalidad entendida como igualdad libre consigo mismo, de la particularidad y de la singularidad. Este último es el momento de la reflexión hacia sí de la particularidad y de la universalidad, que da lugar al mismo tiempo a una realidad que es, a la vez, idéntica consigo y universal.

El derecho no es, pues, otra cosa que la existencia de la libertad, pero esta existencia, como hemos visto, tiene que ir más allá de la mera contraposición entre la interioridad y la exterioridad, entre el estado de naturaleza y el estado entendido como una determinación absoluta. En realidad, lo que se descubre en la

obra es que la libertad individual sólo acontece adecuadamente y logra su máxima potencia en el concepto o, lo que es lo mismo, en la realización de la "voluntad general". Esto no es otra cosa que el significado de la idea como concepto efectuado; de ahí que la voluntad libre deba encarnarse, concretizarse, presentarse. El territorio del derecho, por lo tanto, coincide con el ámbito espiritual que también debe encarnarse en la forma de realidad histórica (realidad humana efectiva).

Las tres fases o momentos del desarrollo de la idea de la voluntad *en y para sí* libre son, pues, las siguientes:

A) la inmediatez: su concepto es aún abstracto y su existencia una cosa inmediatamente externa. Esto constituye la esfera del derecho abstracto o formal. La voluntad está fijada en las cosas, en la propiedad y sus relaciones, etc. Hay aquí una correspondencia con la esfera del ser de la *lógica.*

B) la reflexión hacia dentro de sí de la voluntad que la determina como una individualidad subjetiva. Esta reflexión pone en juego la escisión de la que tanto hemos hablado, puesto que el movimiento hacia adentro, que se corresponde con la formación de la subjetividad moderna, establece por un lado algo interior, el bien, y por otro algo exterior, el mundo realmente existente. Aquí se origina el dualismo antropológico que domina en el presente. El derecho de la voluntad subjetiva se enfrenta con el derecho del mundo y con el derecho de la idea (únicamente presupuesto). Ésta es, por tanto, la esfera de la moralidad que se corresponde con la esfera lógica de la esencia.

C) la unidad y verdad de los dos momentos anteriores. La idea de bien realizada en la voluntad que reflexiona hacia su interior y también en el mundo externo. De ese modo, la libertad existe tanto como realidad efectiva y necesidad cuanto como voluntad subjetiva.

Esta forma de la idea, dada en su existencia universal *en y para sí*, constituye la eticidad, que se corresponde con la esfera lógica del concepto.

16. Moralidad y eticidad

En la esfera de la moralidad de la *Filosofía del derecho*, Hegel lleva a cabo una exposición crítica del mundo interior moderno, que se corresponde, en cuanto a la voluntad y la acción, con lo que en el ámbito del pensamiento puro había dado lugar a la fórmula "filosofía de la reflexión". Es el mundo de la subjetividad –Hegel habla de que la persona se convierte en sujeto– del que nace una particular visión moral: aquella que se basa en la conciencia individual y subjetiva como fuente y tribunal de toda idea de bien. Al servirse del concepto de "moralidad" (*Moralität*), buscado para marcar la oposición con otro concepto moral que surge de la crítica del anterior, la eticidad (*Sittlichkeit*; hay que tener en cuenta que *Sitten* son las *mores*, los usos y costumbres a los que remite el término "moral"), Hegel está pensando principalmente en la moral kantiana y su formalismo, que representa para él la expresión más acabada de esa tendencia a la interiorización del bien con su consiguiente dualismo antropológico.

Para Hegel, la voluntad es una universalidad que se determina a sí misma: autodeterminación y concreción de la idea. En este concepto de voluntad autolegisladora hay resonancias del concepto kantiano. Y de hecho, Hegel encuentra definido en Kant el concepto de una voluntad que se distingue del mero albedrío. Dicha voluntad es la que en su acción se ve impelida únicamente por aquella máxima que aspira a que se convierta en ley universal. No obstante, Kant concibe la libertad de la voluntad –ésa que se expresa negativamente en el término "moralidad"– de una manera

unilateral, lo que, como hemos ido viendo, significa para Hegel la pérdida de lo que pudiera de haber de verdadero en ella, al tomar una perspectiva inadecuada y, por ello, fallida.

De ese modo, el principio de la moralidad kantiana resulta ser falso. En primer lugar, porque representa únicamente una pura tautología, la simple repetición vacía de la identidad yo=yo, que puede si acaso tomar la forma de una universalidad, pero sólo a condición de que se mantenga como mera abstracción, pues cualquier contenido la afectaría negativamente. En segundo lugar, porque a consecuencia de lo anterior el principio kantiano no anima la realidad sino que se coloca en lugar de ella: se trata de un simple *deber ser* cuya forma más propia es la de la subjetividad pura y separada que se contrapone a lo real. Así es como carece de verdad, pues, al igual que en la *Fenomenología*, la moralidad se opone a la realidad, pero no como si se tratara del enfrentamiento entre dos particulares, sino con la pretensión de ser una voluntad universal y, de ese modo, la verdad de su propia certeza. En ella reside el concepto del bien. Pero al mismo tiempo ese concepto está reclamando una realización que no puede tener lugar sin que esa voluntad se medie con la realidad a la que ha despojado de todo sentido normativo. El bien es, pues, únicamente un deber ser. En esta forma comparece nuevamente la conocida actitud raciocinante del entendimiento abstracto y vanidoso: el sentido queda confinado del lado de la nada moral, lo que implica que el *todo* real quede vaciado y reducido a *nada*.

Así pues, incluso en el caso de que, desde el punto de vista de la moralidad, la realidad externa no careciera por completo de importancia, al haber sido desplazada de la esfera moral, resultaría en gran parte incontrolable para el hombre bueno. Éste debe limitarse a certificar una idónea posesión de sí mismo, es decir, ser capaz de deducir del principio de una voluntad que se autodetermina las máximas apropiadas para la acción, las cuales tienen que ser universales. Esa es la forma del imperativo categórico. Lo que pase después no se sigue de la adecuación o no de esas máximas

y, con ello, tampoco de la bondad misma de la voluntad. Eso no significa que al hombre moral no le importe lo que sucede en el mundo. A él le habrá de producir una gran insatisfacción la no concordancia entre sus acciones morales y el curso de los acontecimientos. Como resultado de ello, o bien profundizará aún más en su interior, dejando al mundo por imposible, abandonándolo a su suerte, o bien se esforzará en buscar razones que permitan dar contenido a una de las célebres preguntas kantianas, "¿qué me está permitido esperar?". La esperanza racional podrá llegar a constituir así un cierto consuelo para él.

Para Hegel, tal estado de cosas resulta enormemente insatisfactorio. El desgarramiento termina afectando al propio interior de una conciencia moral que al no verse reconocida en el mundo se vuelve cada vez más doliente. Hay que hacerle ver a esa conciencia que, en la medida en que sus actos morales tienen efectos en el mundo, éstos forman también parte de la substancia moral misma. Hegel anticipa aquí la distinción entre la ética de los principios o de las convicciones y la de los efectos o de la responsabilidad. Y se pronuncia en favor de esta última o, mejor, de una mediación de la primera con sus efectos, lo que da lugar *sensu stricto* a la responsabilidad. En tanto que hombres morales –en el sentido de una moralidad mediada con la realidad, no mera adecuación abstracta a principio– los individuos se proponen fines que, aunque particulares, pues son los suyos, tienen un contenido universal (el bien, entendido no como un mero concepto, sino como Idea, es decir, como un concepto realizado, institucionalizado). Y los resultados de sus fines son su propio asunto; tienen que responder de ellos, por ejemplo, ante un tribunal. La subjetividad abstracta pretende que su enunciado, "no tuve la voluntad de hacerlo", baste para exculparle de la imputación referente a un hecho realizado y probado. La simple voluntad carente de mediación no es capaz entonces de hacerse cargo de lo que ella efectúa y esa incapacidad es lo que subyace a la escisión entre libertad (puro *para sí)* y necesidad (exterioridad determinativa) que acom-

paña, como su atmósfera más propia, al mundo moderno y a su entendimiento subjetivo.

Pese a todo, como hemos dicho, Hegel no se enfrenta al mundo de la subjetividad movido por propósitos antimodernos. Él afirma, antes bien, el principio del sujeto y de la individualidad, pero intenta mostrar las consecuencias negativas de los desmanes que resultan de una comprensión estrecha de aquél. La libertad, entonces, principio que Hegel considera "divino" en el hombre, debe ser entendida como una suerte de autodeterminación que incluye autoformación no sólo –en su lenguaje– *moral*, sino también *ética*, que afecte a *ethos* mismo, que dé lugar a substancia social, a suelo hollable, a estructura institucional objetiva. De ese modo, la libertad negativa se transforma en libertad positiva. Y ahora, cuando los hombres consideren la realidad desde el punto de vista de su adecuación a concepto, podrán descubrir que el presente no se corresponde con las ideas que se supone lo animan. Entonces se distanciarán de ese presente, pero lo harán *éticamente*, es decir, de manera distinta a como lo hacía la conciencia satisfecha de su propia moralidad. Esto significa que no se situarán exclusivamente en el deber ser o en la abstracción; su reflexión, al incluir el concepto, propondrá la realización de éste, lo que implica distancia para la transformación, una distancia que, de ese modo, puede ser entendida como proximidad a la cosa misma. Hegel no pretende, pues, un mero sometimiento a la realidad fáctica: la distancia subjetiva es necesaria, pero no debe ser ni unilateral ni tampoco absolutizarse. Por esta vía ética, opuesta a lo meramente moral, los hombres se verán determinados no por lo particular sino por la razón, por el derecho, por la libertad en el sentido de la idea de espíritu.

Puede decirse entonces que la capacidad moral del hombre –su ser voluntad libre autodeterminante– se concretiza, se presenta, como "eticidad". Este término, "*Sittlichkeit*" –que podría ser traducido asimismo como "vida ética", "ética social", "ética concreta", "moralidad social"–, hace referencia, como se ha insinuado, a

la moral realizada en el seno de la realidad mundana, de la sociedad, lo que exige objetivación, concretización, en la forma de instituciones vivificadoras de la verdadera libertad. Desde el punto de vista del sistema, la eticidad constituye la realización del espíritu. Pero hay algo más según Hegel: la eticidad representaba en la Grecia antigua –modélica para toda su generación– la expresión de la unidad espiritual y objetiva propia de la vida de la *polis*. Y la *polis* se había convertido en la esencia y significado de la vida humana, de tal modo que los hombres habían buscado su gloria en esa vida y sus recompensas en el poder y la reputación dentro de ella, así como la inmortalidad en su recuerdo. "Eticidad" designa, por tanto, la virtud –la fuerza vivificante– que es fundamento del entramado político-social en el que habitan los hombres; pero no sólo la antigua, significa también la virtud moderna que soporta sobre sus espaldas –como en Montesquieu– la obra del estado. En su interior, la libertad se desarrolla completamente en el sentido verdadero de autodeterminación; y no sólo como algo sabido, como autoconciencia, sino también en la forma de su realización práctica.

Pero, como hemos dicho, aunque Hegel mantuvo siempre como ideal político esa forma armónica de la ciudad griega, tan lejana de la sociedad moderna caracterizada por la fragmentación, la eticidad a la que él aspiraba no imponía la vuelta al pasado, por el contrario, debía realizarse bajo las condiciones de la modernidad. Y la primera de ellas es que el peso del edificio social repose sobre la idea de individuo. La individualidad era precisamente lo que aún no estaba muy desarrollado en la Grecia antigua y lo que, al ir pujando por establecer sus derechos, terminó por romper el equilibrio de la *polis*.

La eticidad, aunque represente la última esfera –la que despliega el desarrollo *en y para sí*– del proceso mediante el cual la voluntad libre *deviene hacia sí*, no deja de ser, desde un punto de vista más general, la última esfera del segundo de los momentos del espíritu, el espíritu objetivo. Esto hay que tenerlo en cuenta

por dos razones y media. 1) Porque el cumplimiento de dicha esfera, el estado, va a aparecer precisamente como la idea *–en y para sí–* de libertad y 2) porque pese a esa aparición aún queda una esfera, la del espíritu absoluto, en la que el estado debe, a su vez, ser sometido a una *Aufhebung*. La 1/2 sería aquella que nos indica que la esfera del estado, tanto en la *Filosofía del Derecho* cuanto en la *Enciclopedia*, tiene como el último de sus momentos, más allá de la política interna y externa, la historia universal. Y en ésta, por mucho que el protagonismo y la determinación corresponda a la interacción de los estados, el sentido se encuentra inexorablemente abierto, reina la incertidumbre.

Esto último habrá de ser recordado cuando se trate de hacer frente a la objeción más célebre de cuantas penden sobre la filosofía histórico-política hegeliana; a saber: que el estado hegeliano no es más que una simple justificación, por refinada que pueda parecer, de la situación política realmente existente, es decir, del estado prusiano al que el profesor Hegel servía como funcionario.

La eticidad, como se indicó más arriba, consta de tres partes –la familia, la sociedad civil y el estado– que se corresponden con lo *en sí*, lo *para sí*, y lo *en y para sí*. El estado aparece, de este modo, como la mediación entre dos opuestos y, sobre todo, desde el punto de vista que nos interesa aquí, como la eliminación de la unilateralidad que representa la sociedad civil. Ésta no es otra cosa que la sociedad moderna entendida como concurrencia de los intereses contrapuestos, el territorio de confrontación de las individualidades subjetivas, el mercado capitalista a fin de cuentas. La sociedad civil constituye el tejido de las relaciones económicas –en la que impera el *homo economicus*, el maximizador de utilidades–, es decir, el reino de la particularidad. La persona concreta, particular, entendida como conjunto de necesidades, es uno de los principios de la sociedad civil. Parece entonces que se la afirma como una realidad inalienable. Pero la particularidad se encuentra enseguida relacionada con otras particularidades, lo que implica que

únicamente puede satisfacer sus necesidades por medio de ellas.

Con todo, la contraposición de lo particular, de las personas, en la sociedad civil presupone la existencia de una relación latente en la que pugna por manifestarse lo universal. Esta dialéctica de lo contrapuesto daría lugar a ese fenómeno abordado por Adam Smith y que consiste en que de la trama de intereses enfrentados no resulta el colapso de la sociedad sino el bien común, la riqueza de la nación. No obstante, mientras esa universalidad no sea concebida adecuadamente tampoco podrá ser mencionada más que valiéndose de problemáticos conceptos como el de la "mano invisible" de Adam Smith o la "astucia de la razón" del propio Hegel.

En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo, de manera que los demás no son nada para él. Y sin embargo, los demás son necesarios para la realización de los fines de cada uno, son los medios para las finalidades particulares. De este modo, el fin particular se encuentra remitido ya a una cierta universalidad. Para realizarse, el fin egoísta necesita medios, es decir, *mediarse*, lo que produce un cierto *sistema* de dependencia multilateral. Pero este sistema es aún un estado de necesidad que, como tal, se agita inquieto y reclama *Aufhebung*. Mientras ésta no se produzca, tendrá lugar únicamente una disociación entre la persona, por un lado, y el poder político por otro –un poder que no constituye aún el estado en el sentido de Hegel. Sin embargo, es la "guerra" a la que está sometida la sociedad civil la que educa para la política, para la vida de la *polis*. La particularidad subjetiva alcanza ya una cierta objetividad mediante el trabajo que se plasma en cosas exteriores; pero permanece aún afectada por la multiplicación indefinida de las necesidades, que se van dividiendo y haciéndose de ese modo cada vez más abstractas, lo que involucra también a las relaciones entre las personas. Este aumento de las necesidades hace surgir la división del trabajo como la con-

dición para que puedan ser satisfechas; es decir, del desorden que representa la diversificación y contraposición resulta a fin de cuentas un nuevo orden en cierto modo reintegrador.

17. Un plausible Hegel liberal: disputa en torno al concepto de estado

¿Es el estado únicamente la compensación o simple eliminación de los intereses contrapuestos? Es cierto que el conflicto entre los individuos está reclamando una perspectiva que abarque e integre las distintas posiciones. Los intereses se oponen al tiempo que esa oposición representa el entramado de una sociedad construida únicamente a base de lazos negativos. Precisamente por ello, una sociedad como ésta o se convierte en algo similar a una *polis* o desaparece a causa de los conflictos irreconciliables. Pero el estado no representa únicamente algo parecido a una perspectiva universalizante que pende sobre lo efectivo. Se trata, antes bien, de una realidad concreta, singularizada que tiene existencia institucional, una estructura y forma tangibles. Para Hegel, esa constitución institucionalizada debe reconocer la inevitabilidad de los intereses y, al mismo tiempo, lograr que éstos no permanezcan como pura y simple fuerza negativa, como interioridad.

Para que la eticidad, que representaba la existencia efectiva, exteriorizada, en la que la subjetividad moderna permanece *cabe sí*, no recaiga en el mundo interior donde mora libre la subjetividad pura y abstracta pero oponiéndose a todo lo ajeno, incluidas las demás subjetividades, se torna imprescindible la configuración política. Sin embargo, esa forma debe ser capaz de dar expresión –es decir, de propiciar la libre evolución y desarrollo– a la subjetividad de la que parte y a la que se dirige. De eso modo, lo político no sería nada diferente de la interpretación, de la vida adecuada, de una voluntad libre que pueda reconocerse en ella. Así lo conci-

be Hegel. Por eso él se aleja de ciertas tradiciones de pensamiento político para las que el estado es entendido como la sujeción de la libertad individual a instancias heterónomas ("el poder" en abstracto) de las que los hombres tienen que intentar escaparse.

Hegel no está pensando en una superestructura política que, construida por encima y separadamente de la sociedad, funcione como aparato coercitivo con vistas al desempeño de la dominación de una parte de la sociedad por otra un dominio que es resultado de las correlaciones entre las fuerzas interactuantes en la sociedad civil, que a su vez descansa sobre el entramado de formas de propiedad y relaciones económicas. El estado no es para Hegel tampoco, como sucede en algunas teorías modernas, una realidad que, aunque surgiendo de la sociedad misma, ha perdido la relación fluida con ella, se ha petrificado, cosificado, y gravita entonces como un Moloch insaciable que reclama constantemente sacrificios. Por el contrario, si se tiene en cuenta lo que la filosofía especulativa ha deducido, el estado debe ser entendido como la realización del espíritu; y esto significa la concreción de la libertad individual –es decir: una universalidad que se presenta, que se convierte en realidad efectiva. De ningún modo puede, por tanto, ser entendido como la negación de aquella libertad.

Hegel lo define así:

> "El estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, substancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia –por el carácter– tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad substancial*"[43].

43. *Ibíd.*, § 257.

De acuerdo con esto, el estado es una realidad especulativa, es decir, resultado de la dialéctica y *Aufhebung* de ciertas unilateralidades y, por consiguiente, una realidad que concreta lo que las realidades eliminadas ponían de modo parcial, como algo meramente ideal (cuya verdad dependía de una idea aún por acontecer y que quedaba siempre aplazada como una suerte de deber ser). Pero lo ideal de las realidades superadas es lo que se presenta ahora como resultante, como el suelo en el que se han precipitado aquéllas, dada su incompletitud y unilateralidad. Puede expresarse lo anterior mediante la aplicación de la categoría lógica de "fundamento"; las determinaciones contrapuestas se han hundido o se han ido al fondo (hacia el fundamento) al desvelarse la carencia de verdad de sus posiciones respectivas.

Puesto que se trata de una mediación, el estado representa no solamente la eliminación de las posiciones unilaterales sino también su conservación en una forma más adecuada que no destruye lo que en ellas apuntaba, logra darles por el contrario la realidad que idealmente les correspondía. De ese modo, el estado es lo que *ya eran* (en parte) tanto la idea abstracta de espíritu cuanto la libertad negativa característica de la individualidad; tanto la costumbre de la tradición de un pueblo, expresión de una cierta necesidad histórica, cuanto la autoconciencia, la voluntad para sí como fuerza individual que no consiente, que es desafecta con respecto a cualquier tradición. O, dicho en otros términos: el estado es la mediación de lo substante, ya que se trata de lo establecido en cierto modo para el hombre –el que esté fijado a algo, a un contenido determinado–, y de lo moral en el sentido moderno (kantiano) del término, la voluntad libre y autodeterminante que no acepta ninguna otra substancia que no sea el principio de esa su libertad.

En cuanto resultado de una eliminación dialéctica, el estado no es ni substancia ni libertad tomadas por separado, abstractas, sino ambas cosas en la siguiente combinación: es substancia subjetivizada, vivificada y es libertad realizada de modo concreto en insti-

tuciones, leyes, formas representativas, en una suerte de casa en la que el hombre puede sentirse a gusto como sujeto moral. De esa manera es como los individuos representan, en forma de eticidad –de libertad substancial–, la vitalidad del estado mismo, procurando que no se convierta en una superestructura cosificada y lejana en su abstracción. Al mismo tiempo, recíprocamente, los individuos experimentan en la eticidad, en tanto que substancia libre, el reconocimiento y la satisfacción en la forma de una existencia espiritual objetiva, que se refleja en las instituciones, las leyes, el arte, la historia del propio país: se satisfacen individualmente como sujetos políticos, es decir, como individualidades inalienables.

Así pues, no se trata de una superestructura, de una armadura con la que se vea forzado a recubrirse ulteriormente una sociedad ya formada (sin su concurso), puesto que tiene que satisfacer ciertas necesidades de organización, de seguridad, de administración, de defensa, etc. Hegel lo entiende, antes bien, como la columna vertebral, como el alma o la esencia de la sociedad. Un pueblo forma una verdadera comunidad únicamente en la medida en que sus interrelaciones, su vida y vitalidad propias, se encuentran animadas por la eticidad y estructuradas estatalmente. La eticidad organizada políticamente conserva, en una forma más comprehensiva, aquello que contenían, unilateralmente, tanto la eticidad simple cuanto de la moralidad y el derecho abstractos. Como substancia ética, pero substancia autoconsciente, subjetiva, el estado es, sin embargo, mucho más que mera costumbre o tradición. La ética transformada en alma del estado, bajo las condiciones que han sido mencionadas, no puede seguir siendo únicamente lo que era antes de que se produjera la mediación que ha dado lugar a la nueva realidad, i.e., la voz fundante de los ancestros. De igual modo, la moral subjetiva experimenta una transformación en la vida política (estatal) que la convierte en la disputa coordinada y convergente de los intereses particulares, los cuales, a partir de ese momento, pasan a organizarse en función de lo

universal, del bien común. Y algo parecido sucede con el derecho tradicional, en tanto que abstracción o cuerpo de leyes fijas cuya legitimidad –ya fuera divina, natural o de cualquier otro tipo– se encontraba más allá de los propios ciudadanos. La vida del derecho no puede separarse, en la concepción hegeliana, de la vida autodeterminativa de los individuos en la que halla la imprescindible legitimidad.

A pesar de todo, Hegel no concibe el estado, según hemos visto, como una universalidad simple –omicomprensiva–, sino como una universalidad concreta; no se trata del perfecto encuadramiento armonioso de todas las fuerzas intervinientes en la sociedad –individuales, tradicionales, jurídicas, etc. En el estado, en tanto que concreción de la idea de espíritu, se manifiestan potencias que intentan imponerse. Por eso mismo, el estado es sujeto histórico y ente en devenir. Es lo primero en la medida en que mediados en él es como los individuos, actores en la historia universal, cobran sin embargo verdadera dimensión histórica. Pero esto no debe ser entendido como si tales individuos fueran algo similar a los pasajeros de un vehículo que viajara a través de la historia, de tal forma que apenas fueran apreciables y únicamente se tuviera noticia de los intereses, movimientos, enfrentamientos, etc., de los estados interactuantes. Son los propios individuos los que están activos en la historia.

Pero una individualidad semejante, la implicada por el significado moderno del término, requiere no sólo la separación, la capacidad de no afectarse, sino también, como algo imprescindible, que los hombres encuentren equilibrio, que su hacer, su moralidad, alcance algún sentido, es decir, que pueda tornarse real –dándose la forma de propiedad, obras de arte, religión, saberes, instituciones, relaciones. Esto no es lo que el estado *posibilita*, pues entonces se trataría de una realidad separada que cubriera a la realidad social, sino lo que el estado *expresa*, puesto que él no es más que la vida concreta –que se presenta– de la *polis*. De ese modo es *constitución*. Los individuos llegan a ser

ciudadanos plenos y, con ello, como hombres realizados por medio de la constitución (que garantiza su individualidad). Este reconocimiento y su concreción tampoco están simplemente dados, requieren esfuerzo, logro, combate histórico, lo que abre siempre nuevas vías justamente por el lado de la potencia individual. Puede decirse que el individuo es hijo de su sociedad y también de su tiempo, con lo que ni queda detrás ni salta por encima de ellos. Pero esto no agota las posibilidades individuales. Si bien es cierto que sólo en la realidad fáctica que representa una determinada comunidad histórica puede tener existencia el principio (la idea de espíritu), justamente por eso, por requerir la vinculación temporal y local es por lo que, como hemos visto, los intereses individuales se tornan centrales.

El individuo es lo que se necesita para que el principio no sea una nada separada de la interioridad de la conciencia. Sin embargo, él necesita al mismo tiempo de los principios, de la religión, del derecho, de las instituciones, para darse contenido, es decir, para ser algo más que mera conciencia o validez únicamente trascendental. Y aquí, en la exigencia de una realización conforme a concepto, así como de una desrealización de lo no legitimable, comienza el curso de una nueva *Aufhebung*, la que transforma el espíritu objetivo en espíritu absoluto. Al dar este último paso, lo espiritual alcanza una dimensión mucho más concreta y compleja a la vez que las representadas por la simple interioridad o la abstracta exterioridad. Pero la condición de este ascenso hacia la posición absoluta es la vida en el estado, puesto que en ella se forma el individuo como tal. Como ciudadano, se ejercita en la superación de la mera unilateralidad; eso le proporciona una perspectiva que integra lo interior y lo exterior. Y se forma asimismo para ser capaz de algo más: de saber apreciar la idea sin quedarse pegado a la letra (de la ley). La actividad constituyente del estado enseña a entender cuál es el espíritu de la ley (arte, religión, filosofía); que no es únicamente lo que la vivifica, sino lo que la convierte en tal, ya que

ella no es otra cosa que un producto del espíritu.

De un modo paralelo a lo que ocurría en la lógica subjetiva, las relaciones de la universalidad ética representan también un engranaje de silogismos:

1. Lo privado determina a lo político mediante lo económico (S-P-U).
2. Lo político determina a lo económico mediante lo privado (U-S-P).
3. Lo económico determina a lo privado mediante lo político (P-U-S).

Pero, en realidad, éste no es más que el modo de expresar secuencialmente, diacrónica y discursivamente, lo que, en cuanto a su verdad, constituye un círculo, en el que no hay propiamente principio ni fin y que, además, también puede ser recorrido en modo inverso: 1) U-P-S; 2) P-S-U; 3) S-U-P.

En la medida en que se trata de una realidad lógicamente dinámica y, también, espiritual-histórica, en devenir, el estado puede ser visto como una correlación de fuerzas que produce en cada momento una resultante (de los intereses contrapuestos). ¿Es eso efectivamente así? En cierto modo no y en cierto modo sí. Por una parte, el estado, como hemos visto, no es otra cosa que la superación de las posiciones subjetivas expresadas en la forma de intereses contrapuestos en la esfera de la sociedad civil. En tanto que *Aufhebung*, él es la eliminación de esa oposición, pero también su conservación (sólo que mediada). ¿Qué significa esto? Que la sociedad civil no desaparece, ella constituye la vida misma de la sociedad en tanto que autónoma. Pero en el estado dicha autonomía es recogida de tal modo que pueda tener lugar la autodeterminación de los individuos concurrente, que resultaba irrealizable en la esfera civil precisamente a causa del enfrentamiento lesivo y de la imposición, bajo la apariencia de algo general e incluso necesario, de intereses particulares. Reposando y siendo regulada en el estado, la sociedad civil puede seguir siendo lo que

es y, al mismo tiempo, producir también sentido universalizante.

De este modo, el estado tiene que ser entendido como algo más que la simple resultante de fuerzas contrapuestas. No es sólo el equilibrio temporalmente condicionado y, por ello, siempre precario, sino un nuevo espacio en el cual las formas contrapuestas no pueden seguir activas del mismo modo que antes de que tuviera lugar la *Aufhebung*. Y esto último constituye la piedra angular de la filosofía política hegeliana. Puesto que debe tener un sentido moderno, el estado ha de ser *Aufhebung* y no simple negación. Eso significa que hay que concebirlo como una realidad holgada y no prieta; es decir, como algo muy distinto de un estado en el que la soberanía absoluta, depositada en un más allá abstracto, barriera de la faz de la tierra la autonomía de la sociedad. El estado hegeliano, un estado moderno, que se pretende concreción de la idea espiritual, de la libertad, tiene no sólo que permitir, sino que está obligado a hacer posible también, la evolución de la sociedad civil; o, lo que es lo mismo: debe posibilitar el libre juego de las interacciones individuales, por mucho que produzcan contradicciones y enfrentamientos. Aunque él encarne un cierto equilibrio, éste no constituye la última palabra, no zanja la cuestión. Dicho equilibrio se encuentra por fuerza condicionado siempre históricamente, es una realidad cambiante que da lugar a un proceso de metamorfosis cuyo resultado son las diferentes configuraciones políticas.

En la concepción hegeliana se condensan tanto las ideas fundamentales del pensamiento político moderno cuanto una crítica de ellas que se pretende orientada hacia su superación. La idea básica es una que podríamos llamar hobbesiana: que el imperio de la ley supone la mejor defensa de la libertad de los individuos o, también, que la libertad absoluta puede, precisamente a causa de su absolutez, no ser libertad genuina. En el estado de naturaleza, uno cuenta nominalmente con toda la libertad, pero al no encontrarse protegida, no vale más que la libertad, asimismo total, de cualquier otro. Toda agresión es no sólo posible, sino también

probable. La existencia humana se degrada hasta perder el significado mismo de "humana". Es únicamente vida en bruto acosada por el peligro, lo que conlleva la imposibilidad de hacer nada distinto de "intentar mantenerse con vida". El resultado es el aplanamiento del concepto mismo de "libertad": esa libertad total es igual que la carencia total de ella; uno se ve sujeto al temor frente a los otros, así como a la necesidad de autodefensa. Frente a esta situación de peligro, éste sí que verdaderamente completo, de la vida humana, el estado, en cuanto determinación de la libertad, representa la posibilidad de su ejercicio y disfrute; y lo representa justamente en la medida en que significa determinación, limitación.

Pero Hegel lleva a cabo también una crítica de la idea hobbesiana. No es que los hombres estén dispuestos a limitar su libertad y entrar en sociedad mediante la suscripción de un contrato que los ponga bajo el imperio de la ley que proviene del poder estatal. Tal decisión representa una quimera alucinada por el entendimiento, que se toma a sí mismo siempre como lo absoluto. De manera originaria, es la sociedad la que hace posible al individuo desde un comienzo. El individuo *era* ya siempre parte de la sociedad, de modo que lo social *era* y es una determinación –esencial, constituyente– suya. De acuerdo con esto, incluso en la sociedad civil entendida absolutamente, como si fuera posible en ausencia de toda huella de forma estatal, el individuo no es otra cosa que una abstracción, que lo *privado* (pues le falta o le es negada una determinación esencial: lo político). Ese individuo privado es, tal como se expresa en la esfera de la sociedad civil, que representa el territorio de las necesidades (y la búsqueda de su satisfacción), un ser de necesidades. Pero es justamente este ser, que evoluciona hacia la búsqueda de la satisfacción de aquellas necesidades, el que se define como el ente político por antonomasia: el *bourgeois*, el ciudadano.

De nuevo aquí surge la paradoja: el ente individual político, constituyente del estado, es el burgués-ciudadano que, como tal,

extrae su determinación principal, su definición más precisa, de la esfera de las necesidades, de la sociedad civil, que tiene que ser superada en la esfera política. De ahí que se mantenga siempre abierta esa (problemática) relación e interacción entre sociedad civil y estado. Eso es lo que se manifiesta en la necesidad que, por su parte, tiene el estado de la sociedad autónoma: el estado moderno no es nada sin la legitimidad que le proporcionan los individuos. Por tanto, tal estado no puede ser absoluto, en el sentido de que no deje holgura a la sociedad civil. Antes bien, el estado hegeliano, puesto que realización de la idea de espíritu, de la libertad, debe ser entendido de un modo que podríamos denominar "liberal", es decir, como el curso indefinido de equilibrios, desestabilizaciones y reequilibrios originados por la potencia negativa de lo individual cuya actividad se manifiesta en la sociedad civil. Esta libertad es, por lo demás, aquello que, según indica el propio Hegel, tiene que encontrarse en la vida del estado como en la propia casa, puesto que éste es resultado de aquélla pero también, como ha sido mostrado anteriormente, su condición de posibilidad. Hegel se sirve precisamente de la expresión "vida del estado" para señalar que éste no puede ser tomado como algo substancial en el sentido de fijo, firme e inamovible, sino únicamente en el de la substancia-sujeto, de acuerdo con los términos ya establecidos anteriormente.

Es la propia vida del estado, entendida como la forma que toma el espacio necesario para el desenvolvimiento de las actividades humanas, como la holgura imprescindible para el florecimiento de la individualidad, la que tiene que posibilitar su evolución histórica. ¿Qué significa esto? Que los individuos, aun partiendo de una situación temporal y localmente concreta –de las condiciones de existencia político-sociales organizadas de acuerdo con los términos de *este* estado *realmente existente*–, puedan saltar por encima de él. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, el estado no puede constituir el fin último si éste es entendido como algo concluido, zanjado, una estación a la que se llega para no poder

partir ya nunca más de ella. Entre otras razones, no puede ser la terminación del viaje si tiene, a su vez, que ser entendido como la realización y la concreción de la libertad en la forma de la presencia, de la realidad efectiva de esa libertad: el presente verdaderamente moral en el que se encarna el principio activo de la historia, la voluntad subjetiva. Pues esta voluntad subjetiva libre es principio de acción, comienzo siempre renovado y, aunque finalidad –no medio–, nunca terminación ni consumación (¿o puede acaso consumarse la voluntad subjetiva?).

La concepción sistémica del estado que Hegel propone hace necesaria la disolución de ciertas representaciones que eran dominantes en su época y que siguen siéndolo. Por ejemplo, aquella que ve al hombre como un ente libre por naturaleza, con lo que su entrada en la sociedad, concebida como algo ulterior, aunque necesario, representa únicamente una suerte de sometimiento (al estado, que es entendido entonces como algo externo a la naturaleza humana). Para Hegel, el hombre es, en efecto, libre por naturaleza, pero lo es sólo según su concepto, lo es únicamente *en sí*, en potencia, como algo *puesto* pero no desarrollado, no realizado. En tanto que concepto, la libertad natural es meramente ideal (i.e.: algo que es unilateral si se toma sin la referencia necesaria a la totalidad, a la idea, es decir, al concepto realizado y que, precisamente por ello, reclama su otro, aquello de lo que carece pero que está puesto como el otro lado de sí). En tanto que ideal, la libertad natural es algo más que inmediatez en sí, tiene que ser lograda, tiene que convertirse en resultado del proceso histórico, de la acción humana. Por eso, dice Hegel, el estado de naturaleza es una situación dominada por la injusticia, la violencia, por los impulsos naturales indómitos. Según su concepto, a la libertad le pertenece el derecho y la eticidad, que son esencialidades, objetos y fines universales que hay que elaborar contra el arbitrio y la unilateralidad. De ahí que a Hegel le parezca un malentendido tomar la libertad sólo en sentido formal y subjetivo, separado de los objetos esenciales.

Es en este punto donde reside, para Hegel, la dificultad que afecta –y termina, a su modo de ver, por asolar– al mundo moderno. En tanto que desarrollo de la libertad en la forma de un presente, de una vida moral efectiva, el propio concepto de estado postula que sean encontradas instituciones para que lo que acontece efectivamente se adecue a aquel concepto. Y una tal adecuación se logra, como hemos visto, por medio de la *constitución*. Ésta requiere que no se ponga el principio de la libertad individual como la *única* determinación de la libertad política, pues si fuera necesario el asentimiento subjetivo de todos y cada uno, no habría constitución (he aquí un problema teórico-práctico): habría únicamente un centro que observaría las necesidades generales, así como el estado de la opinión pública, que recogería los votos, etc., para proceder enseguida conforme a la voluntad mayoritaria expresada en un momento dado. Pero una administración de este tipo resultaría demasiado pobre, tan exigua que no cabría tomarla por la forma de la vida política o por la substancia ética.

Puesto que su comentario es bastante irónico, podemos tener dificultades para entender qué es lo que Hegel piensa al respecto; ¿es acaso contrario en este punto a la democracia? Puede que sí, sobre todo si la democracia es tomada como el simple juego cuantitativo de mayoría/minoría respecto a las opiniones. Pero también es posible entender de otra manera sus palabras. No puede suceder que los votos de los individuos sustituyan al concepto constitucional, al principio subyacente (instituido a su vez por los hombres mismos). Si ocurriera esto, se podría terminar teniendo un gobierno de la mera *opinión* de los individuos, aunque fuera ésa la voluntad de una mayoría (que no dejaría de estar movida por la opinión, por mucho que se tratara de la opinión de muchos, incluso de la de casi todos). Hegel señala a modo de ejemplo que aun cuando el pueblo sea el que, en una democracia, decide la guerra, eso no elimina la necesidad de que tenga que ser *un* general quien se ponga al frente para dirigirla.

Ciertamente, la abstracción del estado adquiere vida y realidad

mediante la constitución. Pero ésta excede, como se ha visto, un concepto limitado y estático de substancialidad –lo constituido, lo establecido, el "estado". Lo constituido no es sólo producto de una fuerza natural o de una necesidad que se sustraiga a las acciones humanas. Es algo histórico, lo que se pone de manifiesto en el hecho de que, con la modernidad, vaya siendo cada vez menos una esencialidad o una necesidad cuasi natural. Precisamente como elemento histórico, es resultado de la actividad humana, de una acción constitutiva (de la voluntad subjetiva que actúa e interactúa en el medio político-social efectivo, es decir, históricamente). En la época moderna, en la que el principio que rige es el de la voluntad subjetiva, ante el que todo tiene que probar su legitimidad, incluso las tradiciones, que ofician en la historia como una suerte de necesidad, valen cada vez menos por el mero hecho de ser tradiciones. En la medida en que siguen valiendo, ello es debido a que pueden ser revalidadas históricamente (es decir, de modo efectivo, concreto, aquí y ahora) por la voluntad libre.

Finalmente, a todo lo que se ha dicho sobre la dinámica inmanente del estado en tanto que el movimiento de concreción de la voluntad libre, hay que añadir la acción del pensamiento. Y ésta trae consigo una nueva paradoja: condición del advenimiento de la cosa misma, del espíritu que *se presenta*, es la capacidad para *ir más allá* de él. Precisamente por eso –como se ha indicado– a la esfera del espíritu objetivo, en cuyo seno tiene lugar el movimiento de la historia como vida estatal, le sigue en el curso del *devenir hacia sí* de la Idea, el espíritu absoluto, cuyos elementos constituyentes son las formas de la representación, de la aprehensión (de la diferencia y de la identidad, por tanto): el arte, la religión y la filosofía.

Podría decirse, apurando el sentido de la deducción hegeliana, que el tránsito desde el espíritu objetivo al absoluto constituye el postulado de la radical historicidad. "Histórico" en su sentido más profundo significa este "estar yendo más allá" de lo que es entendido como el modo de ser de eso que es. Este devenir, que en el

curso de los acontecimientos remite a una serie de antes y después –primero es una cosa y después viene la otra–, se anticipa, como presente mismo, en el pensamiento; es la fuerza constituyente que sólo puede serlo porque es también fuerza disolvente. La razón de que el hecho de ser hijo del propio tiempo o de la propia sociedad no comporte que el individuo se vea afectado por una determinación natural que impediría cualquier holgura favorecedora de su actividad y desenvolvimiento es que el pensamiento se encuentra actuante en la dinámica histórica. De ese modo, puesto que el pensamiento se objetiva como constitución de la sociedad, como estado en el sentido hegeliano, es por lo que la vida política, la que transcurre dentro del ámbito acogedor de la realidad ética, se convierte en condición de posibilidad de la transformación histórica, del acontecer. Y esa transformación cuenta con sus propias determinaciones o momentos, todos ellos Idea reflejada en sí misma: es arte, es religión y es filosofía. El estado no constituye, por tanto, la última realidad, como muchas veces se ha indicado; ni siquiera el fin de la historia. Ésta puede siempre ser pensada, rememorada –lo que establece un corte, una distancia–; es más, remite a la rememoración como su verdadera necesidad, con lo que el movimiento continúa actuante, el círculo se reinicia y la realidad *difiere*, viniendo a *des-determinarse* y reconfigurarse de nuevo.

Nada es eterno más que en este su movimiento, nada, pues, es eterno en tanto que figura separada. Y esto se debe a que el espíritu regresa a sí mismo como concepto concebido o, mejor, como idea no sólo realizada, sino también representada, sentida y pensada. Este regreso, concebido sistémicamente como la necesidad de la cosa misma, hace posible que leamos la filosofía hegeliana como una exigencia que obliga a dar siempre algunos pasos más que se alejan de cualquier hipóstasis de lo realmente existente –el estado prusiano o algo parecido. El pensamiento, el sentimiento, la representación estética, es decir, la rememoración, acompaña, como vimos a propósito de la *lógica*, a cualquier fundación de

cada una de las determinaciones en la forma de una movimiento reflexivo de fundamentación. Desde este lugar rememorativo se aprecia la verdad de la deducción, pero también que *esa* verdad no es *toda* la verdad.

En este punto encontrarían su lugar algunas preguntas de cierta relevancia, pero que se alejan en todo caso de ciertos prejuicios. ¿La rememoración es una suerte de constatación y complacencia o deja lugar, holgura, para la disensión y la transformación? ¿Es el espíritu verdaderamente libre en su libertad o ésta consiste únicamente en la aceptación del camino recorrido, es decir, de la necesidad sistémica? ¿La filosofía es únicamente conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta, así como de las formas que ésta adopta –la intuición subjetiva y la revelación de lo trascendente–, es decir, del arte y la religión? ¿Le cabe a la filosofía la apertura a la novedad, entendida como incertidumbre? En torno a estas preguntas evoluciona el problemático concepto hegeliano de espíritu. Decimos problemático porque mediante él Hegel pretende pensar, como hemos dicho, la individualidad moderna, a la que caracteriza su principio subjetivo así como la desafección respecto de lo configurado, de lo real-efectivo; pero pretende pensarla en relación con la necesidad sistémica que conduce al reconocimiento mediante una resituación de esa subjetividad. A la filosofía, cumbre del espíritu, le corresponde soportar el peso más pesado de la comprensión –y justificación– de lo acontecido; y no sólo eso: lo más difícil es que eso sea entendido como la forma más alta de la libertad.

Pese a todo, no hay que olvidar que el sistema es circular y que tras el pensamiento en el que la totalidad se refleja viene nuevamente la inmediatez. Tal vez contra las pretensiones del propio Hegel, su sistema abre vías al pensamiento de los posthegelianos: la reflexión tiene un resultado que no es únicamente la mera complacencia, sino una realidad inmediata aún no pensada y, en ese sentido, tal vez *diferente*.

La historia en su realización estatal

"Lo único adecuado y digno de consideración filosófica es tomar la historia en el lugar en el que la racionalidad comienza a entrar en la existencia mundana; no donde es aún sólo una posibilidad *en sí*, sino donde está presente un estado de cosas en el que aparece en la conciencia, la voluntad y la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad, o si se quiere la excelencia, feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y con ello de las leyes, no es objeto de la historia. La eticidad natural y también al mismo tiempo religiosa es la piedad familiar. En esa sociedad, lo ético consiste precisamente en que los miembros no se comportan mutuamente como individuos dotados de voluntad libre, como personas; por eso la familia se halla fuera de ese desarrollo del que surge la historia. Pero si la unidad espiritual sale fuera de ese círculo del sentimiento y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, entonces está presente ese oscuro y rudo centro en el que ni la naturaleza ni el espíritu es abierto y transparente y para el que la naturaleza y el espíritu sólo pueden abrirse y transparentarse mediante el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, de aquella voluntad que se ha vuelto autoconsciente. Sólo la conciencia es lo abierto, aquello para lo cual Dios y cualquier cosa puede revelarse, y en su libertad, en su universalidad en y por sí, únicamente puede revelarse a la conciencia que se ha tornado reflexiva. La libertad consiste solamente en saber y querer semejante objeto universal, substancial, como la ley y el derecho y producir una realidad adecuada a ella, el Estado".

G.W.F. Hegel: *Filosofía de la Historia Universal*, Introducción (1830/1831)

18. Algo específicamente hegeliano: la filosofía como filosofía de la historia

La reflexión hegeliana se presenta como una imponente filosofía de la historia. Su ejercicio da lugar a la rememoración que acompaña al movimiento de las determinaciones de la cosa misma convertida en la cosa del pensar y que incluye los dos sentidos asociados, en una larga tradición, al término "historia": el acontecer y la memoria, la expresión discursivo-pensante del acontecer. Pero se trata asimismo de un pensamiento que se hace cargo de la temporalidad del pensamiento mismo. Es, por una parte, mundano, es decir, la conceptuación del propio tiempo, y, por otra, el reconocimiento de que cada acto efectivo se hunde en la dialéctica e inicia así su propio camino a Eleusis. Ninguna figura –conceptual-real– es, a fin de cuentas, más que mera apariencia o, dicho técnicamente, todas son ideales, puesto que la totalidad es la que contiene su verdadera realidad.

Estas consideraciones generales sobre el orden (histórico) del sistema encuentran el suelo que las nutre en la realidad espiritual, la cual no es más que el regreso a sí de lo absoluto. La realidad espiritual es profundamente histórica; la historia no es otra cosa que la vida y concreción del espíritu; éste, como hemos dicho, *se presenta* históricamente. La historia acontece, pues, en el elemento de la substancialidad subjetiva, es decir, de la subjetividad que logra darse realidad efectiva, que se concreta, *se presenta.*

La historia universal es la presentación progresiva del espíritu. A través de ese acontecer experimenta su completa realización y eso significa que se manifiesta y, al mismo tiempo, reconoce y

legitima esa objetivación; es *por* y *para* sí en la medida en que llega a saber de sí. Este proceso es asimismo el desarrollo de la libertad que se hace consciente. Hegel define la historia precisamente como "el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad". Esta relación entre despliegue ontológico y saber como condición de la libertad es subrayada asimismo cuando afirma que, por ejemplo, los orientales no son libres (efectivamente) porque no saben que lo son (en sí). El principio de la libertad no tiene que ser únicamente puesto, debe ser asimismo elaborado, desarrollado en forma de conciencia.

Como esencia espiritual precisa, configurada, la eticidad-estado, que se convierte en el sujeto de la historia, se autodetermina en la forma de una personalidad no sólo política, sino también histórica. Un cuerpo social dotado de tal personalidad, una nación en el sentido moderno del término –es decir, una comunidad constituida políticamente a partir de su propio principio interior y que se da realidad externa definida e identificable–, se convierte por ello en un individuo histórico. De ahí que, para Hegel, una tesis fundamental sea la siguiente: un pueblo que no se ha estructurado como estado no ha alcanzado aún la forma de una individualidad histórica y, entonces, no puede ser tomado como un agente histórico, sino que se encuentra en la historia de modo pasivo y confuso. De ello se sigue que la forma estatal deba ser entendida como el principio de autodeterminación, que confiere personalidad al espíritu de un pueblo con vistas a su concreción histórica. El tránsito de la prehistoria a la historia se produce por la vía de la constitución ética de una comunidad en la forma estatal.

Pero como hemos tenido ocasión de discutir en el capítulo anterior, todo en el estado, en el mundo moral, se halla a expensas de la voluntad libre. Y, no obstante, ella se encuentra también constituida. Éste es un aspecto problemático, pero relevante, de la concepción hegeliana. Hegel insiste en la vinculación temporal-histó-

rica de la individualidad. Pero a ésta le sucede, precisamente por ser libertad negativa, lo mismo que a la conciencia inmediata. Se convierte en instancia configuradora y enjuiciadora, lo que implica una cierta toma de distancia con respecto a aquello que es constituido, enjuiciado, tomado como *quid* de la libertad y de la actividad. La individualidad, al ser precisamente la capacidad negativa humana y encontrarse, por ello, afectada por la libertad y la actividad, se ve impelida a alejarse de la situación en la que está, a desprenderse. Cuando encara su asunto, su objeto, aunque sea para legitimarlo o para reconocerse en esa realidad que le corresponde, la individualidad subjetiva (libre y activa) se encuentra ya *ida, desplazada*. Sólo así puede hacerse cargo (libremente) de su objeto. De ahí que pueda decirse que aquella misma fuerza constituyente es capaz, en cualquier momento, de convertirse en la fuerza disolvente.

Éste es un aspecto que cabría calificar de crucial en la filosofía de la historia, tanto en su sentido más general cuanto en el específicamente hegeliano. El individuo, ¿mueve o es movido? ¿Es sujeto directo o vicario: la historia es suya o él *es de la* historia, laborando sin saberlo en favor de una dinámica que se le escapa? Esto es lo que se pone de manifiesto en el asunto ya mencionado que hace referencia a la problemática dependencia del individuo con respecto a su sociedad y a su tiempo. Pero, como sabemos, la historia es asimismo razón que comparece en el presente o razón que se presenta, razón efectiva y no algo eterno e inmóvil.

Lo anterior sucede también con respecto a la relación que se establece entre el hombre y la historia. El hombre comparece (existe, es ontológicamente efectivo) de modo histórico, es decir, como un ente inquieto, afectado de mudanza, transformación, devenir. De ahí que no pueda ser pensado como un ente universal eterno –dotado de una "naturaleza" o una "esencia" fijadas de una vez por todas. Esto es lo que se encuentra contenido en la concepción hegeliana: el hombre no es inmutable, sino hijo de su tiempo (y de su comunidad, de una que se estructura mediante la consti-

tución estatal). Pero el tiempo mismo es más que sólo presente, así como la sociedad y el estado son más que su establecimiento momentáneo. Ser pues hijo del *propio* tiempo y de la *propia* comunidad no puede tener el sentido de una determinación inmóvil, significa también ser hijo de las posibilidades ontológicas que se le abren a ese tiempo y a ese mundo social. Lo "propio" en sentido humano no hace referencia a una "propiedad" natural –que permanezca siempre igual a sí misma– ni tampoco a algo que se tiene en *propiedad* y que, por tanto, se encuentra ya zanjado, no habiendo lugar para discusión ulterior. Si fuera de este modo, el presente se tornaría absoluto y, convertido en principio, daría lugar a un desvanecimiento del futuro. El presente, en tanto que actualidad, significaría ya el futuro devenido, el fin de la historia; no sólo su finalidad, sino su consumación y cierre. Entonces parecería imposible que quedara algo aún por suceder (cualquier transformación quedaría excluida). Un presente absolutizado dejaría, pues, de ser devenir y se convertiría en aquello hacia lo que todo deviene: un final de trayecto perfectamente determinado, respecto del cual no sería siquiera pensable alguna desviación, alguna novedad.

Pero lo que Hegel pueda decir sobre la historia se encuentra (y se encontró en efecto) sometido a recusación. Cuando tiene carácter sistémico, por tratarse de simple "pensamiento de la identidad" alejado de lo real efectivo. La definición de la filosofía hegeliana como sistema de la identidad, como idealismo (en un sentido vulgar del término para el que se trata de una reducción de la realidad viva y múltiple a formas conceptuales abstractas), condiciona un adecuado acceso. Y esto es lo que ocurre con la historia. Aunque Hegel haya sido uno de los filósofos que más relevancia han otorgado a la historia, sus posiciones han sido siempre muy controvertidas. En la medida que se trate de idealismo, no cabría esperar de su filosofía una adecuada comprensión de lo histórico, es decir, de la realidad diversa, variable, etc. O dicho de otra manera: dentro de una filosofía idealista, cualquier

ente histórico se vería sometido a una operación reductora que lo convertiría en un ejemplar, un caso particular, un momento, etc., de la idea (ella sí universal y omnicomprensiva).

De hecho, la filosofía hegeliana se configuró como el punto de partida negativo para la ciencia histórica, como el ídolo que por fuerza debía ser derribado ya que su autoridad resultaba perniciosa para el desarrollo de un saber cabal acerca de lo histórico. De ese modo, llegó a simbolizar el tipo de "agresión filosófica" a la realidad que una ciencia positiva debía superar. El propio Hegel era consciente de ello, por lo que hace frente a las objeciones en la introducción a sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*.

En ese lugar se ocupa sobre todo del principal reproche que se le hace a la filosofía: que ésta aborda la realidad pertrechada con sus prejuicios. La ciencia histórica nacería, así, en abierta oposición a este forzamiento filosófico. A él le opone un cierto *positivismo* que tiene por objetivo el desarrollo de una ciencia histórica que se haga cargo de los hechos históricos, dejando fuera los valores (tanto los supuestos que ordenan la realidad haciendo que unos hechos reciban más relevancia que otros, como la subjetividad que se manifiesta en las construcciones filosóficas, etc.). No hay, pues, que intervenir interpretativamente como hace el filósofo.

Hegel toma distancia frente a las reflexiones tradicionales sobre la historia, las que se orientaban preferentemente a la producción de unos cuantos "pensamientos" sobre los diferentes modos de obrar, sobre el acontecer, etc. Semejantes observaciones y "pensamientos" tenían, sobre todo, una finalidad moral: se trataba de aprender algo de la historia que pudiera convertirse en guía de las acciones futuras. De ello resultaban ciertas reflexiones generales que tomaban la forma de máximas de imprecisa aplicación a cualquier acontecimiento histórico característico. Éste es el caso, por ejemplo, de las *Consideraciones histórico-universales* de Jacob Burckhardt. Pero Hegel no aspira a esto. Su concepción sistémica de la filosofía le impide entender el trabajo de ésta como

una reflexión que sobrevuela sus objetos, pertrechada de un "método" mediante el cual los abordaría con la intención de *extraer* ciertos pensamientos generales de ellos. El sistema exige el tratamiento de cualquier asunto desde el punto de vista absoluto o de la totalidad, es decir, teniendo en cuenta la relación en la que se encuentra con los conceptos que lo hacen posible y también con los que se siguen de él. Lo propio del pensamiento filosófico tiene que ser, por tanto, introducir el tema en cuestión en un orden de razones que no es preexistente puesto que se trata del orden mismo del asunto propuesto y –por decirlo así– viene con él. Hegel quiere tratar la historia *filosóficamente*, por lo tanto, de un modo que se aleja de ese pulular reflexivo que extrae pensamientos y máximas. Por lo que respecta al concepto y a los principios filosóficos de los que es necesario servirse cuando hay que dar cuenta de la historia, éstos han sido establecidos en forma especulativa en la parte correspondiente del sistema, en particular en la *Filosofía del derecho* o en la *Enciclopedia*.

Colocada junto al sistema, pero sin formar parte de él, la *Filosofía de la historia* es entendida por Hegel como "otra cosa", pero ciertamente compatible con la filosofía especulativa. Esto es: la filosofía de la historia habrá de ocuparse no del lugar sistémico del concepto de "historia", sino de la historia como tal, de su realidad particular, de los acontecimientos, de las formaciones sociopolíticas y culturales, de los enlaces, contradicciones, enfrentamientos, etc.; en resumen: de lo realmente acontecido. Pero esto exige, por supuesto, un sesgo característico. La investigación tiene que ser realizada desde un punto de vista filosófico, lo que significa que, en relación con la realidad, hay que preguntar por sus condiciones de posibilidad, por su razón de ser. ¿Es esto filosofía de la historia? Sí, en alguno de los sentidos que ha establecido la tradición filosófica de los últimos dos siglos, pero no en el sentido hegeliano estricto, de acuerdo con el cual la filosofía de la historia estaría o bien en la *Enciclopedia* o bien en la *Filosofía del Derecho*.

Se trata, como se ha visto anteriormente, de comprender lo que es y eso significa aquí atender a la historia. Pero esto no quiere decir que se vaya a ella con la idea de reducirla a un concepto preestablecido y encuadrarla así en un sistema que se presenta como lo subsistente. Al contrario, la pretensión consiste en seguir el curso de la historia, con la vista puesta en la aprehensión del desarrollo de la cosa misma, lo que implica entregarse al desenvolvimiento de lo racional. Todo ello es profundamente filosófico. Hay sistema y hay, por lo mismo, consideración sistémica, punto de vista absoluto; pero el sistema no es una substancia inmóvil que se defina por la mera identidad consigo, sino resultado del movimiento, de la actividad, de la inquietud.

Además, de acuerdo con la lógica que anima la esfera espiritual, lo que ha sido tratado en el puro elemento del pensar requiere ahora ser considerado también en su realidad más concreta. Ésta es la historia, y de ahí que en ella la investigación tenga por objeto la concreción del espíritu. De este modo, lo que hace Hegel podría ser considerado tanto una historia filosófica cuanto una filosofía de la historia concreta que no entraría en contradicción con su concepción idealista, pero que sí ofrecería una nueva imagen de ella diferente de esa según la cual el idealismo es algo así como una negación de la realidad concreta, puro nihilismo pues.

Para Hegel de lo que se trata es de llevar a cabo una historia filosófica, que se diferencia tanto de lo que él denomina "historia original", es decir, aquella que se entrega a la inmediatez de lo histórico, cuanto de la "historia reflexiva", que es la que se separa de ello en la forma de la reflexividad característica de la vanidad del entendimiento. Por el contrario, la historia filosófica únicamente puede consistir en una cabal apreciación de los puntos de vista anteriores que otorgue a cada cual el derecho que le corresponde: a una la inmediatez, la relación directa con la cosa, y a la otra la distancia reflexiva, pero que elimina lo que no es en ellas sino escoramiento –la inmediatez frente a la mediación,

la distancia frente a la atención y entrega. Semejante historia representa una *Aufhebung*. La historia filosófica tiene, por lo mismo, la forma de la *Erinnerung* con la que ya nos hemos confrontado en la *Ciencia de la Lógica*: un interiorizarse que es al mismo tiempo recuerdo, rememoración. De ese modo, puede volverse efectivo lo siempre supuesto y, en cierto modo, sabido. Así es como el pensamiento lleva a cabo la superación de las posiciones escoradas características de la *historia original* y de la *historia reflexiva* cuyo resultado es la *historia filosófica*. Puede decirse que lo histórico afecta también a las determinaciones del pensamiento, al menos de dos maneras: en tanto que éstas son posiciones que remiten a una situación y, con ello, a lo anterior y posterior, así como al conjunto, y en tanto que esa referencia conlleva la posibilidad de una rememoración y, con ello, tanto una reconstrucción del camino recorrido cuanto una actualización de lo que ya siempre era.

Como se ha indicado anteriormente, a la filosofía se le reprocha que se abalance con sus conceptos sobre la cosa, sobre lo particular, llevada de su afán de reducir esa diversidad a una unidad presupuesta, así como de su ansia de generalidad. En el caso de la historia, esta acusación se agudiza aún más si cabe, porque lo histórico es aquello que deja de ser tal si se lo reduce a universalidad y unidad. La historia es justamente la diversidad efectiva de lo humano. La pretensión de la filosofía tiene entonces forzosamente que ser vista como el intento de sustituir el curso de los acontecimientos diversos, de hombres y sociedades diferentes, por una suerte de "historia *a priori*", donde "*a priori*" significa precisamente lo contrario de "histórico".

Por lo tanto, la filosofía es vista como una matrona entrometida que puja por subordinar la realidad a su imperio. Absorta en ese empeño no se detiene en los detalles. Hegel se opone a esa idea tan extendida. Para él, lo universal y lo particular pueden hacerse confluir, y precisamente con ese objetivo se esfuerza la auténtica filosofía. Pero el principio fundamental que rige su consideración

de la historia no es (no puede ser) otro que el propio de la filosofía. Sólo que no se trata de algo ajeno a la realidad. La filosofía no es más que averiguación de lo racional y eso no resulta, para Hegel, contradictorio con la aprehensión de lo real efectivo.

Pese a todo, el reproche se mantiene: la filosofía aborda la historia con pensamientos, es decir, se vale de abstracciones que no tienen que ver con las cosas. ¿Se corresponde esto con el modo de proceder de la filosofía? No lo cree así Hegel. La filosofía no lleva contenidos –pensamientos– a la historia. Lo único que pretende es extraer de ella los conceptos sobre los que reposa. La razón, por tanto, no viene de fuera sino que está en las cosas mismas, es lo que las constituye como principio de determinación, como sustento de su realidad. A ésta, en tanto que racional, atiende la filosofía y, por ello mismo, el único pensamiento que ella enarbola y que hace valer como un supuesto ineludible en su consideración de la realidad es el que se desprende de la propia razón: que lo real es racional o, lo que es lo mismo, que *la razón gobierna el mundo*.

Pero el supuesto mencionado no puede ser absoluto; es también un resultado del pensamiento, algo que ha sido deducido. En la filosofía especulativa ha sido probado que la razón es la substancia, que la idea es lo verdadero, y eso es algo que la filosofía de la historia habrá de comprobar también en su investigación de la realidad concreta. Pese a todo el trabajo filosófico no puede confundirse con el del historiador. Aunque Hegel insista en que no va a la historia con ideas preconcebidas y extrahistóricas, ello no significa que el filósofo tenga que hacer dejación de su principio. Su tarea no puede consistir en otra cosa que en mostrar que la realidad humana, en su acontecer, es racional, que lo que aparece como caótico, enredado, como inajustable a regla, es, de acuerdo con su concepto, racional: hay, pues, orden. Y a la filosofía le corresponde exponer ese orden, descubriendo si es preciso lo velado por la apariencia de la confusión. Una filosofía que no ponga su em-

peño en esta tarea será únicamente una pseudofilosofía.

Como ya sabemos, para Hegel el sentido de todo lo real particular, finito, diverso, no puede residir más que en la idea que lo anima, como su concepto, como su fundamento racional-real. Precisamente por ello, porque la verdad de lo finito es su idealidad, para Hegel toda filosofía auténtica tiene que ser idealismo, es decir, debe mostrar la idealidad de lo real-efectivo, lo que significa el desarrollo de su postulado: superación en la unidad y en la universalidad. No obstante, la idea no se percibe sin más en la realidad particular, se requiere trabajo especulativo, elevación a un punto de vista adecuado. Tal punto de vista es lo que, según Hegel, ha resultado ya de la filosofía especulativa y constituye entonces lo único que el filósofo de la historia puede dar por sentado. No hay, por tanto, forzamiento de la realidad histórica, sino únicamente punto de vista filosófico para la consideración.

No obstante, aunque la filosofía representa el punto de vista absoluto de la razón, eso no significa que no sean admisibles otros supuestos, que son asimismo racionales, pero en los que no se apunta a la razón sin más, sino a su realización, a su concreción y vida efectiva. De este modo, la filosofía tiene que proceder, cuando el asunto es la historia, *históricamente*, es decir, prestando atención a lo que viene al encuentro. La realidad tiene que ser tomada tal como es. Hegel no pretende, pues, sustituir el trabajo empírico ni reducir sin más la particularidad y la diversidad a un conjunto de conceptos externos. Los conceptos, antes bien, son lo más íntimo de la realidad particular y no algo que se encuentre fuera de ella. Y, a este respecto, la clave radica no tanto en la fidelidad al objeto –algo exigible a cualquier clase de investigación–, cuanto en la comprensión de los supuestos implícitos. Los propios historiadores que reprochan a los filósofos aportar la idea de la racionalidad de lo real se sirven en muchos casos de supuestos sobre los cuales no dirigen su reflexión crítica.

Hegel responde al reproche que se hace a la filosofía de tener un esquema conceptual predeterminado de un modo muy similar

a como se contraargumenta en disputas sobre el carácter ideológico de los saberes, el subjetivismo, la no neutralidad valorativa, etc. La tesis subyacente es esta: todo ejercicio pensante, toda investigación racional, por pegada que pueda estar a los hechos empíricos, comporta un esquema conceptual sin el que el pensamiento mismo no sería posible. Cuando se acusa a la filosofía de investigar la historia pertrechada con sus conceptos no se tiene en cuenta que también el historiador, aun cuando intente proceder –de acuerdo con el ideal científico– del modo más receptivo posible, sin supuestos, interviene en la realidad y aporta su propio esquema conceptual. ¿Es posible escapar a esta maldición del esquema conceptual? La respuesta no la puede proporcionar Hegel en este lugar, pues requeriría echar mano nuevamente de los resultados de la filosofía especulativa.

Ya hemos dicho que el asunto de la filosofía es la razón; en nuestro caso, pues, la razón en la historia. La exposición de la razón tiene que abrirse paso, no obstante, por entre un mar de prejuicios, el mayor de los cuales es el ya mencionado de la escisión. El mundo moderno ha convertido en su saber más propio el escepticismo referente a la posibilidad de conocer a Dios (o el principio, el sentido, el ser), así como la certeza correspondiente de que sólo es cognoscible lo fenoménico, lo particular y determinado. Aquí reaparece el enfrentamiento entre la recusación de la filosofía a causa de su tendencia a los principios y la defensa en contrario de la historia positiva, de las determinaciones y de las particularidades.

En todo caso, aunque el estudio de la historia se encuentre presidido por la orientación hacia lo que *se presenta*, hacia lo efectivo, eso no significa para Hegel, que no encuentre su encaje *científico* en el sistema, como ocurre con cualquier ámbito del conocimiento. De ahí que, para él, la concreción del espíritu en la historia universal deba constar de tres momentos: 1) las determinaciones abstractas de la naturaleza del espíritu, que han resultado ya de la deducción llevada a cabo en la filosofía especulativa en

su forma de filosofía del espíritu; 2) los medios que son requeridos por el espíritu mismo para su realización, para el cumplimiento de su concepto: las diversas formas de la individualidad, así como la astucia de la razón; y 3) finalmente la figura que constituye la realización completa del espíritu en su existencia, su verdadera concreción: el estado.

No obstante, como ya hemos tenido ocasión de ver, la historia no llega simplemente a su fin con la realización del estado. Representa algo más: la abertura que puede agrandarse hasta dar lugar a algún tipo de desarticulación. La historia universal es mediación entre el derecho estatal interno y externo, con lo que se presenta, de modo similar a lo que sucede en Kant, como el territorio de la *Aufhebung* de lo que podríamos llamar "sociedad civil de estados", que no sería otra cosa que las relaciones internacionales, caracterizadas por el enfrentamiento de intereses contrapuestos[44]. De este modo, parece que el concepto hegeliano de estado reclama la constitución de un orden (estatal, constitucional) mundial, que elimine la contraposición de la política internacional conservando la substancia ética de cada posición. La historia universal se convertiría entonces en el tribunal mundial de los espíritus particulares de los pueblos, expresados en los estados

44. *Ibíd.*, § 341: "El *elemento* de la existencia del *espíritu universal* que en el arte es intuición e imagen, en la religión sentimiento y representación, y en la filosofía el pensamiento puro y libre, en la *historia universal* es la realidad espiritual en todo su alcance de interioridad y exterioridad. Ella es el tribunal porque en su *universalidad* existente en sí y para sí *lo particular* –los penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos en su abigarrada realidad– sólo existe como algo *ideal*, y el movimiento del espíritu en este elemento consiste en manifestarlo".

§ 342: "Además, la historia universal no es el simple tribunal de su *poder*, es decir, la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que –porque este destino es en sí y para sí *razón*, y su ser para sí en el espíritu del saber– ella es el despliegue necesario a partir sólo del *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por ende de su autoconciencia y de su libertad: la *exposición y realización del espíritu universal*".

particulares; ello daría lugar a un espíritu mundial. ¿Y acaso este espíritu mundial o universal no reclama una forma estatal propia? ¿O sólo puede tener cumplimiento en el espíritu absoluto, como representación estética, como sentimiento interior religioso o como saber filosófico?

19. El individuo entre la responsabilidad y la sumisión

En este capítulo volveremos a prestar atención al importante asunto de la individualidad, puesto que, según la imagen más extendida, parece que se encuentra reducida a la mínima expresión en el contexto de un sistema de la identidad. Y lo primero que hay que decir al respecto es que la idea de la libertad, de la voluntad libre o del espíritu tiene la necesidad de realizarse, de *presentarse*, de concretarse. Eso significa, en primer lugar, convertirse en conciencia para, después, pasar a ser móvil y máxima de la acción. Aunque el principio espiritual sea interno, los medios de su realización tienen que ser algo externo, lo compareciente, lo que *se presenta* y *se expone*, en el doble sentido de *ponerse fuera* y de *arriesgarse*, aventurarse, comprometerse en el mundo. Lo ideal tiene necesidad de las acciones humanas (que no son precisamente ideales). Esta "no-idealidad" se muestra en que los hombres no actúan efectivamente guiándose por la idea, no parecen ser racionales en muchas ocasiones. De hecho, lo que la historia ha mostrado preferentemente es un confuso y contradictorio evolucionar de la humanidad movida por necesidades cuasinaturales, pasiones, intereses, etc. Lo que tenemos ante nosotros es, pues, la particularidad más absoluta asociada a la arbitrariedad, una situación que Kant había definido ya como *enredada* y *carente de regla*.

Así pues, puede decirse que el hombre aun siendo racional *de iure* no lo es *de facto* y por ello la racionalidad representa para él un deber ser, algo que tiene que ser desarrollado. De ahí la rela-

ción estrecha que existe entre la ilustración, entendida como la empresa orientada al logro de esa racionalidad, y la historia, entendida como la realización de la idea de espíritu, de una libertad que es la razón misma. La ilustración puede ser considerada no sólo como la generalización de una razón convertida en principio, sino al mismo tiempo como la historización de la razón. Ésta se transforma en un proceso de logro, de realización, en un proyecto humano tendente a conseguir que lo que es conforme al concepto –el hombre como ser racional– tome realidad efectiva –el hombre actuando racionalmente y el mundo construido también de acuerdo con principios racionales.

Los hombres pretenden la satisfacción de determinados intereses, casi siempre particulares o de una generalidad local, limitada. Cuando actúan en consecuencia dan lugar a efectos inesperados. No puede decirse, por ejemplo, que el sistema económico moderno, capitalista, sea el producto de un propósito planificado sino más bien de un conjunto de acciones llevadas a cabo por agentes socio-económicos con la vista puesta en la satisfacción de requerimientos peculiares del momento histórico. La reunión de los trabajadores de un oficio en un único local, la división del trabajo, la introducción de máquinas..., todo se hizo con el propósito de maximizar el rendimiento, el beneficio. El ejemplo que pone Hegel es el de la venganza frente a un particular que, aunque se proponía únicamente afectar a la persona concernida, termina produciendo algo diferente de la intención que la movía (quemando una casa e incluso una calle entera y matando a personas inocentes). Hay, pues, una problemática combinación entre libertad y determinación fenoménica que caracteriza a los actos humanos, históricos, y que convierte en peliagudo el asunto de la acción humana. Ésta no puede ser tomada como algo que depende exclusivamente de la intención, de la determinación moral de la voluntad, hay que considerar también las leyes que gobiernan el mundo real.

Pero aunque los fines sean particulares, pueden servir a la reali-

zación de la idea espiritual. Éste es, para Hegel, el caso de César: su fin particular, que consistía en mantener la preponderancia frente a sus enemigos, se combinó con ciertas determinaciones provenientes de la necesidad real para terminar sirviendo no sólo a aquel fin particular sino a los fines de Roma y a los de la historia universal (la extensión del imperio romano). De ese modo, atendiendo a su fin particular, César realizó lo que reclamaba el tiempo mismo. Los grandes hombres de la historia son de este tipo: sus fines particulares contienen lo substancial, su voluntad es el espíritu universal. Hegel los denomina "individuos históricos".

Los individuos históricos ocupan un lugar desatacado en la concepción hegeliana de la historia. En ellos la conjunción entre intereses particulares y fines universales es aún más extrema si cabe que en el caso de los individuos normales y corrientes. Por lo que respecta a estos últimos, la particularidad es lo principal, de tal modo que insisten en sus fines, necesidades, pasiones, sin que lo universal pueda comparecer en sus acciones más que en la forma de lo que Hegel denomina "astucia de la razón". Esto significa que, aun obrando con vistas a la realización del fin particular o arrastrados por la fuerza de alguna necesidad cuasi natural o de alguna pasión, sus acciones acaban produciendo algún sentido, pudiendo ser reconstruidas al final como si respondieran a razones. Sin embargo, en el caso de los individuos históricos parece como si lo que animara su acción, su pasión más propia, su interés más particular, no fuera en último término otra cosa que la idea misma, que el fin último, universal, de la razón. Lo anterior podría expresarse también de este modo: quieren –como su querer más propio, en el sentido de "particular"– aquello que *hay que querer* (lo que exigen el tiempo, el desarrollo del espíritu, la historia, etc.). De ese modo, en ellos el tiempo, más que una condición, es la determinación absoluta: son los hijos del propio tiempo en un sentido que agota las posibilidades del tiempo mismo y que, entonces, va más allá de él intempestivamente. Su penetran-

te intuición parece apreciar, sin necesidad de tornarse explícito, aquello para lo que el tiempo está ya maduro y que reclama cumplimiento en un porvenir en favor del que es preciso laborar. Su actividad produce algo así como una aceleración del tiempo mismo cuando se trata de dar curso a algo que ya estaba en proceso o una orientación cuando se trata de ir hacia ello.

Si Hegel afirma que en el terreno de la historia nada sucede sin pasión, eso significa que los individuos históricos representan una elevadísima concentración de pasión, tan alta que termina por estallar, movilizando con su energía cuantas potencias históricas encuentra a su paso. En los propósitos de tales individuos reside lo universal, pero eso no significa que sean individuos teóricos, que hayan comprendido el sentido de la idea y se pongan a su servicio. Se trata de hombres prácticos cuya pasión, como hemos dicho, conecta directamente con las necesidades del tiempo. Esto se expresa en el hecho de que ellos no buscan satisfacer las necesidades de la humanidad, sino las suyas propias; son egoístas, pero su egoísmo termina sirviendo a lo universal. Persiguen, como Cesar, su interés particular, pero de tal manera que su acción, la acción de un hombre solo, arrastra consigo importantes transformaciones históricas –en ellos parece encontrarse agazapada la propia astucia de la razón.

Esta consideración de que la idea de espíritu únicamente cuenta para salir de su abstracción o de su *en sí* con los intereses particulares humanos estaba ya presente en el fragmento del *Más antiguo programa de sistema* del Idealismo Alemán. Frente a las abstracciones de la ilustración, se afirmaba allí la necesidad de volver estéticas, sensibles, la ideas para que penetraran en el alma popular y pudieran así llegar a hacerse efectivas. De manera similar, el Hegel maduro de Berlín insiste en que los hombres no realizarán fin absoluto alguno en la historia si éste no se convierte primero en su propio fin particular. Cuando sucede tal cosa, por ejemplo, cuando ese fin último coincide de algún modo con el fin particular de los agentes económicos, entonces éstos lo realizan. Aquí des-

cansa, como dice Hegel, el segundo momento de la libertad: que el sujeto encuentre su satisfacción en la actividad que ha de realizar. En la época moderna, además, este segundo momento se acentúa considerablemente. Para el hombre moderno es fundamental la convicción. Precisamente por ello las instituciones sociales y políticas, así como los ordenamientos estatales, etc., del mundo moderno dependen por completo de la legitimidad que proviene de los individuos que los integran o a los que se dirigen. El hombre moderno o, lo que es igual, la razón subjetiva, tiene que servir también a lo universal, pero no de tal modo que ello suponga menoscabo de su posición individual. Por el contrario, tiene que laborar así en favor de su propio interés particular.

En este punto coincide Hegel con la tradición moderna del pensamiento político. El hombre no puede ser concebido como un ente universal, como un agente altruista; se descubre, antes bien, como un ente particularizado, como individuo. Y, además, esa individualidad aparece como un rasgo primero de la estructura ontológica humana. La negatividad que conlleva el que los hombres sean individuos produce conflictos, pero también el movimiento histórico. Ya para Kant la *insociable sociabilidad* se convertía en motor de la historia. El individuo quiere y no quiere la sociedad, tiene al respecto preferencias contradictorias: necesita a los demás hombres, pero tiende a expandir su propio ser con propósito egoísta y, de ese modo, se siente molesto por la presión que ejerce la sociedad sobre él. De ahí que la forma propia de la sociedad moderna sea, como hemos visto, la *sociedad civil*, el ámbito de confrontación de intereses, el mercado, la competencia, etc. Por ello mismo, un estado no estará bien construido, no será vigoroso, si no es capaz de unir a sus fines generales el interés privado de los ciudadanos (en realidad, en esto consiste el concepto de hombre como ciudadano, por contraposición al de súbdito). El ciudadano (moderno) sirve a su interés y, a través de ello, al bien común. Con todo, se requieren largas contiendas

hasta que pueda llegarse a concebir esta necesidad de convergencia de ambos intereses.

Pero el problema lo plantea la mediación de tales intereses, que son en todo caso constitutivos de la individualidad moderna. Y este carácter problemático se refleja en la terminología que nos hemos visto forzados a emplear. Hemos dicho que la realización de la idea de libertad o del espíritu requiere que se produzca *de algún modo* la convergencia entre el fin último universal y los fines particulares de los individuos. ¿Qué significa este "de algún modo"?, ¿por qué puede ser sustituido? La dificultad es tan grande que convierte en misterioso aquello que debería constituir la mediación. Y esto no solamente sucede en el caso de Hegel. Éste se ve forzado a hablar de la *astucia de la razón*, para hacer referencia a aquello que orienta los intereses particulares y egoístas de acuerdo con el curso necesario de la idea, de la razón, del espíritu, etc.

En lo referente a la comprensión de la necesidad de unificación de lo universal y la individualidad, es decir, al descubrimiento de las razones en que se fundamenta el supuesto histórico, fundamental para Hegel, de que la razón gobierna el mundo, es como siempre el sistema de los conceptos puros, la filosofía especulativa, el lugar en el que se ofrece la explicación y justificación adecuadas. En ella reside, por tanto, el fundamento de toda esperanza histórica, la confianza en que el dolor y la destrucción tengan, a fin de cuentas, algún sentido, que lo disperso, caótico, confuso, responda a un orden. El ámbito de las ideas acaba siendo la fuente a la que es preciso acudir para satisfacer las necesidades de la existencia humana (que anhela sentido y reclama esperanza). Fuera de ese ámbito, en la esfera de la realidad efectiva, de la historia, la conciencia actuante no se encuentra en condiciones de saber cuál es el fin último, sólo tiene sus fines propios (más o menos universales), y actúa de conformidad con ellos. No obstante, ella es ya, en sí misma, espíritu y, por lo tanto, el concepto de espíritu impregna sus acciones, constituye el elemento necesario

para que pueda desenvolverse. Pero dicho elemento no se ha convertido aún en un contenido para ella, en su fin particular y, de ahí que haya que recurrir a la astucia de la razón como clave explicativa. Ésta intervendrá cada vez menos a medida que se vaya ganando en conciencia. Entonces la racionalidad entrará en el mundo humano de la manera más adecuada a las condiciones de éste: como saber, como principio de elección, como fundamento de las acciones. Esto explica por qué el desarrollo de la conciencia es tan fundamental en el proceso histórico tal como lo entiende Hegel.

Los individuos no son, pues, únicamente los medios para la realización de los fines racionales, son también fines en sí mismos. Esta insistencia de Hegel es significativa pues diverge de la idea según la cual su filosofía política despotencia el valor de los sujetos individuales al concebir a los hombres que actúan en la historia como si se vieran llevados por una idea que predeterminara el curso de los acontecimientos, ése que se supone debería resultar de las acciones libres de aquéllos. Sin embargo, hemos comprobado que para Hegel los individuos son fines en sí mismos, lo que significa que no puede haber ningún fin superior que prevalezca sobre ellos. A lo sumo puede entrar en juego una mano invisible de carácter universalizante que convierta el fin último en fin particular. Y dicha astucia es necesaria justamente porque los individuos persisten en su particularidad, con lo que no pueden ser concebidos como agentes plenamente racionales para los que lo universal es siempre lo determinante. No se puede someter a los individuos a ninguna idea. De hecho, son siempre libres, porque son desafectos. En suma, no queda otro remedio que vincular el principio universal, el fin último, al querer de aquéllos. O dicho en la terminología hegeliana de juventud que acabamos de mencionar: el fin último debe volverse estético para que los hombres, afectados por él, puedan llegar a quererlo.

No obstante, ¿hasta dónde alcanza la astucia de la razón?, ¿llega a ofuscar el entendimiento humano?, ¿transforma a los

hombres en peleles? Ésta suele ser la interpretación más común: que la razón maneja a los hombres, que se encuentra entre ellos como un agente más que –como se dice– "mueve los hilos". Pero es posible una interpretación diferente. Tal vez la expresión "astucia de la razón" no sea nada más que un expediente teórico necesario en cierto modo para que una situación paradójica no haga imposible un atisbo siquiera de compresión. Gracias a él tendría sentido la confianza en que los fines particulares contrapuestos habrán de transformarse de algún modo en fin universal común y último. De este modo, lo único que haría Hegel es proponer una interpretación *ex post* de lo acontecido y no un mecanismo *a priori* que, como si se tratara de un algoritmo, produjera resultados determinados para cada valor de las variables, con lo que la libertad humana quedaría despotenciada, convertida en un valor más a procesar. Pues hay que tener en cuenta que los modos, las formas, los caminos que siguen los hombres pueden ser muy diferentes. En eso consiste la libertad.

Sin embargo, ésta no basta, ya que las acciones humanas podrían ser, como se ha dicho, únicamente variables computables, expresiones de una misma y permanente "forma lógica" previamente establecida. Lo que hace que, desde la perspectiva de la idea abstracta, no quepa decir nada por anticipado sobre los modos de comportamiento humano es la no existencia de ese algoritmo, de una ley universal. O dicho de otro modo, sólo si se concibiera la historia como la realidad cambiante y plenamente horizontal, que no es de ningún modo una substancia en la que descansaran las acciones de los hombres, entonces para tratar de ella valdría únicamente la perspectiva histórica, el conocimiento de lo concreto, la investigación empírica y la consiguiente reconstrucción de lo ocurrido, puesto que entonces no habría garantía de que, por el hecho de que algo hubiera pasado una vez tuviera que volver a suceder si se dieran las mismas circunstancias.

Es justamente la necesidad de reconstrucción la que conduce a suponer la astucia de la razón. Lo que pasa es que unas veces se

trata únicamente de una concesión inevitable e hipotética, de carácter analítico, mientras que otras se trata de la hipóstasis de una legalidad fuerte que despotenciaría la libertad humana. Sería en todo caso muy aventurado suponer que Hegel puede tener una concepción plenamente horizontal de la historia, una que no la entienda como una forma previa, como una ley o como un algoritmo. Lo que sí hace su filosofía de la historia es plantear las exigencias provenientes de todos los participantes. Reconoce la potencia de los individuos, aunque reconoce también los requerimientos de la razón universal, de la legalidad.

Sea como fuere, lo importante para Hegel es mostrar que los hombres, en tanto que individuos, no constituyen únicamente el elemento negativo de la realidad, de la historia, y de ese modo, aun cuando motor, el opuesto de la idea abstracta de espíritu. No sólo son medios, puesto que inquietud y actividad; son también, y principalmente, fines, y de ese modo también positividad y universalidad.

Con todo, los argumentos que acaban de ser ofrecidos se estrellan contra la objeción que insiste en que la única posible autodeterminación del individuo se tiene que producir en la realización de su identidad con el espíritu. Esto puede ser entendido, como hemos hecho nosotros, de una manera flexible que proporciona una cierta holgura para la evolución individual *disidente*. Pero hay otras interpretaciones que se apoyan también en la textualidad hegeliana. Eso es lo que afirma Tugendhat[45]. Para él, Hegel no admite la posibilidad de que se produzca un relación crítica responsable del individuo con la comunidad o con el estado, es decir, basada en la capacidad para regular las propias acciones mediante la referencia a la verdad (una verdad entendida como pauta de control, según el esquema "tener por verdadero", y no

45. Tugendhat, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid, 1993. En especial las dos últimas lecciones: "Final con Hegel, I" y "Final con Hegel, II".

como simple realización de la Idea a la manera hegeliana). De ese modo, las leyes existentes contarían con una autoridad absoluta para establecer (comunitariamente) lo que el individuo tiene que hacer. Esto es lo que se expresaría sistémicamente a través de la *Aufhebung* de la moralidad en la eticidad: la conciencia moral privada del individuo basada en la reflexión daría paso a la confianza simple y recia.

En este punto pueden aportarse de nuevo los textos hegelianos en los que se afirma como insoslayable el principio de la individualidad, así como la autorreferencia y autodeterminación. Pero el asunto radica en cómo sea entendida esta última, por lo tanto, en cuál sea la relación del individuo o de la voluntad libre con la eticidad, la ley, el estado. Tugendhat indica que la autodeterminación es algo que se encuentra caracterizado por la libertad y que se refiere a la verdad. Implica, pues, como hemos dicho, responsabilidad, la capacidad de responder de las propias acciones. No se trata, por tanto, únicamente de llevar a cabo acciones, sino que es necesario también poder apoyarlas en buenas razones. De este modo, la libertad tiene que tener la forma de un *dirigirse* a la verdad en la forma de deliberación (esto se tiene por verdadero...).

Por el contrario, en Hegel la libertad es "la verdad misma", lo que no deja espacio para la instancia de comparación (ni tampoco para el tener por verdadero). Esto es así porque Hegel no entiende por "verdad" esa estructura de contrastación a la que se ha hecho referencia, sino la unidad de sujeto y realidad. Tugendhat concluye de lo anterior que la concepción hegeliana elimina de esa forma la idea de responsabilidad, lo que la convierte en una filosofía en la que se justifica, consciente y explícitamente, lo existente. Y tal justificación es algo contrario a cualquier pregunta práctica por la verdad –que implica la distancia necesaria para la evaluación. Además, la realidad evaluada no puede convertirse ella misma en la pauta que deba ser aplicada. Eso supone que la idea de responsabilidad no puede ser confundida con la idea de vida buena. Representa, antes bien, la manera de apropiarse de aque-

llo que uno considera la vida buena, es decir, el poder adoptarla mediante el procedimiento de la pregunta por la verdad y de la autodeterminación.

Al ser concebido el estado como la verdad de la voluntad libre, como su realización, no cabe la posibilidad de una instancia externa que sirva para la contrastación de la realidad política. Como consecuencia de una tal carencia, la única relación posible entonces para la voluntad no meramente subjetiva, arbitraria, unilateral, es la afirmación de lo que hay, del estado. Y un estado que exige de sus ciudadanos la afirmación incondicional no puede ser ni racional, ni liberal. Por el contrario, una comunidad racional, tiene que basarse en la responsabilidad más estricta y radical de todos los ciudadanos, sobre todo en lo que respecta a la relación que establecen con ella.

Para Tugendhat, Hegel tiene un modelo esencialmente cerrado de las relaciones entre individuo y sociedad. Esto se basa en dos ideas fundamentales:

1) Que lo negativo (la desafección y la distancia crítica sin las que la individualidad no puede explicarse) se conserva en lo afirmativo (el reconocimiento y la aceptación del orden estatal); así pues, la inquietud individual es concebida en su evolución hasta aplacarse como tal en la asunción del orden: el desorden individual es únicamente un paso para la confirmación del orden.

2) Existe una diferencia entre el hecho de que el individuo establezca una referencia *regulativa* con la concordancia y la armonía de la sociedad, así como con la verdad, y la concepción hegeliana de un *estar ya* en concordancia que es entendida como la existencia de una suerte de *identidad*. De acuerdo con esta segunda forma, no hay margen para dudar, para distanciarse, lo que implica que no hay posibilidad de ser responsable. Esta posición, la hegeliana, carece del punto de vista necesario para entender adecuadamente las exigencias que acompañan el actuar individual y colectivo.

Las objeciones que presenta Tugendhat son muy certeras, sobre

todo porque se basan en la exigencia de una revisión completa de los lineamientos constructivos del sistema hegeliano. Aquí no podemos llevar a cabo una empresa de tales dimensiones y por eso nos limitamos a dejar constancia de los argumentos críticos, que pueden ser contrapuestos a las razones hegelianas que hemos ofrecido anteriormente. Para acabar repetiremos únicamente algo que ya hemos dicho. Hay que tener en cuenta que, de acuerdo con el orden inmanente, sistémico, a la concepción del estado, que se encuentra en la esfera del espíritu objetivo, le sigue aún la posición, reflexiva, del espíritu absoluto. Éste puede ser concebido precisamente como el lugar para cualquier evaluación de lo existente, en la forma de un regreso a sí espiritual que deje de lado los puntos de vista –que deben ser considerados unilaterales– de la interioridad y de la exterioridad, es decir: de la mera conciencia y de la simple afirmación de, o entrega a, la realidad ya constituida. Pese a todo, esto no es suficiente para disipar por completo la sombra escéptica que pende sobre el sistema hegeliano y su concepción de la verdad. Tal duda podría ser formulada como sigue: ¿podría servir el espíritu absoluto como instancia crítica?, ¿no representaría, por el contrario, la forma más exuberante de un constatar y asentir?

20. Cumplimiento de la metafísica e invitación a la filosofía

El concepto hegeliano de verdad es no sólo problemático, sino que esa problematicidad resulta ser la piedra angular en la que reposa todo el sistema. Pero Tugendhat muestra que otros muchos conceptos hegelianos fundamentales son también confusos. Eso es lo que sucede con "posición", "identidad", "diferencia", "negación", "otredad". Todos ellos son entendidos como si describieran relaciones objetivas. El problema principal residiría por tanto en que Hegel se encuentra inmerso en un paradigma no lingüístico. Para él las relaciones, teóricas y prácticas, son tomadas como formas diferentes del modelo "sujeto-objeto". Ni en el uso de "saber" –téngase en cuenta lo importante que es este concepto para la experiencia de la conciencia–, ni en el de "verdad" se tiene en cuenta que se trata de formas de la relación intencional "creer", lo que implica un tener por verdadero que exige criterios para la contrastación.

No obstante, Tugendhat afirma que, pese a la confusión especulativa que nubla su filosofía, Hegel tiene una gran capacidad para percibir y exponer descriptivamente los asuntos de los que trata, lo que se ejemplifica muy bien en casos como el de la dialéctica del reconocimiento o la teoría de la autoconciencia. Esta paradoja reclama también su propia *Aufhebung*. Habría que liberar a Hegel de sí mismo, de tal modo que, una vez que las estructuras fenoménicas de la cosa misma fueran despojadas de los confusos ropajes especulativos que las recubren, la comprensión lograría hacer justicia a la potencia pensante de la filosofía hegeliana.

Pero a esta filosofía no le acechan únicamente problemas referentes a los modelos conceptuales. Desde el punto de vista programático, su principal pretensión consiste en lograr un saber que dé cuenta de lo absoluto. De ahí que ella tome la forma de una suerte de "aprehensión absoluta". Sin embargo, esto se ve confrontado enseguida con sus límites, que pueden ser formulados en la forma de dos preguntas. 1) ¿tiene lugar efectivamente dicha aprehensión?, 2) la aprensión, de suceder, ¿no resultaría contradictoria?, ¿no daría forzosamente "gato por liebre"?

Anteriormente hemos mencionado cuáles son las condiciones establecidas por Hölderlin –y de las que Hegel es consciente– para un decir que pretenda expresar lo absoluto, la totalidad, el ser, el "uno y todo". El juicio tiene una estructura que disocia, que separa y parte. O dicho de otra manera: lo absoluto no puede ser expresado en proposiciones. La "proposición especulativa" se ve forzada, por lo mismo, a tomar la forma de un movimiento en el cual acontece la dialéctica –el hundimiento de las proposiciones particulares. Todo esto era expresión de la necesidad del sistema. Lo absoluto no puede ser puesto o, como mucho, su posición tiene que ser especial. De hecho, lo ab-soluto es lo suelto, lo anterior a cualquier condición o determinación; de ese modo es arreflexivo. Y, no obstante, Hegel ha insistido en convertirlo en saber, en objeto de la reflexión. Para ello, como hemos visto, se ha visto obligado a modificar el concepto de saber y la forma de la reflexión. Pero puede preguntarse: ¿ese saber es verdaderamente saber y esa reflexión de lo absoluto mismo coincide con la reflexión común y corriente? ¿Qué saber es ese que no diferencia de sí su asunto y que no presupone pautas independientes de verdad? ¿Y qué reflexión es esa que hay que entender como el elemento mismo (la cosa) reflexionando?

En realidad, lo especulativo no parece ser nada diferente a la crítica del punto de vista del entendimiento que da lugar a un nuevo punto de vista que también es uno entre otros –precisamente

por ello Hegel insiste en que ninguno de los puntos de vista constituye lo absoluto, lo que exige la perspectiva de la totalidad. Pero ¿dónde se apoya esa perspectiva?, ¿no es en realidad *una*? Al final parece que la única manera de aprehender la totalidad es "verla", es lograr una suerte de intuición que superara (que fuera la *Aufhebung* de) todos los puntos particulares. Sin embargo, Hegel rechaza esta posibilidad –la de la intuición absoluta–, así como la de una experiencia estética de lo absoluto. Lo que él exige para la filosofía es saber.

Como Heidegger ha indicado[46], la crítica de la metafísica, que es condición de la exposición especulativa realizada a través de la dialéctica, es asimismo metafísica. Aunque su crítica se coloque, como quería Hegel, en el lugar de la metafísica anterior, no representa una *Aufhebung*. Proporciona una comprensión de los límites de la historia de la ontología y de la metafísica, pero sin lograr ir más allá de ellas. No es, a fin de cuentas, más que una determinada forma de lo que Heidegger llama la "onto-teo-logía" y que representa el alma de la metafísica; es decir: la remisión de la cuestión del ser a un principio superior –el *teos*, como lo ente supremo y lo último– o a un fundamento –el ente en tanto que lo más general y primero.

Sin embargo, la filosofía hegeliana representaría la forma *más cumplida* de la metafísica y, de ese modo, la conduciría a su fin, a su desarrollo completo. En ella se ponen al descubierto los presupuestos de la metafísica, a saber: que aunque haga cuestión del principio mismo que rige –lo absoluto en este caso–, opera al final con ello como si se tratara de un objeto. Hegel cree haber superado el esquema sujeto-objeto mediante la exposición del ámbito en tanto que tal, es decir, de aquello anterior a esa distinción y posibilitador de dicha conexión. Lo que pretendía era convertir en saber justamente eso que Heidegger ha denominado el

46. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957.

"juego" (*Spiel*) mismo[47] y no los términos de ese juego o sus ejemplos (*Beispiele*). De ahí que todas las partes (esferas, momentos), incluso todas las proposiciones (verdaderamente especulativas, que exigen encadenamientos silogísticos, es decir, movimientos especulativo-dialécticos de proposiciones simples) del sistema deban ser entendidas como ejemplificaciones de lo absoluto, realizaciones suyas.

No obstante, lo anterior, como se ha dicho, tiene sus condiciones y limitaciones: el ámbito o el juego puede convertirse en tema del pensar, porque su sentido ya no es normativo, porque ha pasado de ser la condición del sentido a ser una cosa con sentido. Ésta es la tragedia del pensar absoluto: quiere pensar el sentido, no como fundamento ajeno, sino como el sentido realizado, y se ve forzado para ello a pensar una determinación que tiene sentido en el seno de un sistema que lo otorga. De ese modo deja sin pensar la diferencia; la elimina, puesto que el ámbito y lo que aparece en el *despejamiento* –"*Lichtung*"; uno de los términos heideggerianos para el ser entendido en su diferencia frente al ente– que él propicia vienen a coincidir. Pese a todo, hay que decir que Hegel añade una cláusula a su operación precisamente para evitar la reducción: el saber especulativo lo es de su identidad con la cosa y eso significa que la cosa tiene su ser en la rememoración, en la circularidad desde la que se percibe la idealidad (el requerimiento de la idea) de cada momento. Únicamente de esta forma puede, si acaso, ser sabido el juego en todas sus jugadas, pero también más allás de ellas, etc.

El ser, entendido como lo absoluto que se concreta y manifiesta, es tanto el fundamento cuanto lo fundado. De todos modos, no se trata únicamente de un error que *cometa* Hegel, sino de un *sometimiento* en el que se halla dispuesto su pensar y que su misma filosofía, al consumarlo, denuncia: el decir del que la filosofía se vale, la filosofía misma en su sentido heredado, como

47. *Ibíd.*, pág. 64.

metafísica, es inadecuado para la exposición de lo especulativo, para su advenimiento. Las dificultades de la empresa hegeliana provienen principalmente de la mencionada pretensión absoluta: convertir en filosofía el ámbito de la filosofía misma, propiciar la manifestación del ser, justamente de aquello que es condición del manifestarse de todo lo que es, pero no como ente, sino *en tanto que ser*; o, dicho de otro modo, convertir en instrumento y en saber especulativo las ideas kantianas, que únicamente podían tener un valor regulativo. Y hay algo que permanece oculto en cierto modo como resultado de un pliegue que se realiza en el ejercicio de atender a "la cosa misma". En la medida en que la transformación de la cosa de la filosofía en saber absoluto exige que el ser del comienzo "devenga hacia sí", que el fundamento coincida con su realización y concreción, ello obliga a que todo acontezca dentro de los límites de la expresión metafísica –la proposición, el juicio... De ese modo, lo prerreflexivo es elaborado reflexivamente, lo que implica que, *en tanto que tal*, no es pensado, ni se manifiesta como saber.

La pretensión hegeliana tiene algo de grandioso –que se percibe con más nitidez cuanto más estrepitoso es su fracaso–: no haberse conformado con lo "dado" dentro de esos límites del entendimiento. O dicho de otra manera: puesto que en el proceder cognoscitivo –que define, determina, separa– los elementos diferenciados aparecen no obstante juntos –o reunidos en el juicio–, Hegel se propone pensar esa ligazón, eso que no es empírico, que sin ser esto ni aquello parece estar involucrado en el hecho de que podamos tratar con lo empírico, con esto y aquello. Tal cosa, no determinada, sino suelta y esquiva, debería constituir el principio de la filosofía, puesto que se trata de lo siempre supuesto, de aquello sin lo cual no…

Sin embargo, la filosofía logra a lo sumo marcar la diferencia existente entre los términos de su reflexión y el principio supuesto, pero no puede traer a éste a su territorio sin pagar el precio que consiste en eliminarlo como tal principio. Aunque el pensa-

miento se encuentre ya siempre situado, de una manera no determinable, en lo que hemos llamado el juego, el ámbito, el despejamiento, el ser, el principio, lo absoluto, etc., eso no significa que pueda producir la reflexión absoluta mediante la cual eso en lo que se encuentra se convirtiera en el tema expreso de su saber.

Este último asunto, el de la reflexión absoluta, que implica el hundimiento de las limitaciones reflexivas corrientes, con la consiguiente producción de la perspectiva especulativa, despierta enseguida una sospecha, que ha sido históricamente formulada. La elevación de la reflexión desde su posición habitual, como reflexión abstracta, externa o del entendimiento, hasta la posición especulativa, que tiene como mecanismo productivo-transformativo la dialéctica de las determinaciones del entendimiento, se convierte en el *continuum* que representa el advenimiento de la cosa misma. Convertir ese *continuum* en saber constituía el programa hegeliano. Pero aquí surge otra vez la duda: ¿constituye un verdadero *continuum* el encadenamiento de proposiciones que Hegel elabora?, ¿lo que se escribe es el resultado de una deducción necesaria o se trata de la mera aposición forzada de los saberes filosóficos?, ¿no es el sistema una suerte de simulacro deductivo, basado en el *truco* del tránsito más allá de la contradicción? A fin de cuentas, ¿es realizable la transformación de la reflexión que Hegel se propone?, ¿puede pensarse una reflexión que no tenga forma proposicional y un encadenamiento de reflexiones que sea algo más que una composición de proposiciones?

En todo caso, puede decirse que lo que Hegel ha llevado a cabo tiene algún resultado: modifica el punto de vista metafísico. Aun concediendo que se produzca la limitación de lo absoluto en su expresión reflexiva, el esfuerzo especulativo hegeliano proyecta una intensa luz sobre el significado del asunto del ser, es decir, sobre el significado de la metafísica misma. No se produce su rechazo y olvido sino la definición más precisa de sus perfiles; y, si acaso, la apertura de nuevas posibilidades para una metafísica transformada. La unidad de exposición y crítica, de deducción y

rememoración, ofrece importantes posibilidades metodológicas. Se repite a menudo que con Hegel la metafísica –entendida no como un cierto ejercicio de indagación, sino sobre todo como una forma epocal de dar cuenta de esa indagación– llega a su fin. A la luz de lo que nuestro propio ejercicio reflexivo ha ido descubriendo, podríamos replicar a aquella afirmación que el fin de la metafísica que escenifica la filosofía hegeliana tiene, como se ha dicho hace poco, mucho de cumplimiento y también, como dice Heidegger, de reunión de todo lo acontecido en el lugar desde el que puede iniciarse una rememoración productiva, un pensamiento que se percate de lo que él mismo ha presupuesto siempre, lo que aporta relevancia y nuevas dimensiones.

Otra objeción a la que se tiene que enfrentar cualquier repaso de la filosofía hegeliana es la que le reprocha no ser más que expresión de un formidable y estrambótico ejercicio de lo que se ha dado en llamar "pensamiento de la identidad". En éste se celebra la reducción de la particularidad y diversidad real a las determinaciones del pensamiento. Esto es algo que puede ser atribuido a todo pensamiento, puesto que pensar no es otra cosa que ir determinando, es decir, reduciendo, subsumiendo, lo variado y diverso a formas que son universales. El pensamiento es un ejercicio de reducción al concepto de lo sin-concepto, con la consiguiente pérdida de aquellas características que no encajan en la universalidad conceptual. Para que el pensamiento prospere hay que hacer abstracción, inevitablemente, de ciertas diferencias. Podría decirse, por tanto, que el pensamiento, aunque tenga como asunto más propio lo que es, en sus diferentes maneras y formas, se encuentra paradójicamente afectado por una *carencia de ser*. En el pensamiento, el ser que *efectivamente* es viene a ser sustituido por el ser que *realmente* (en el sentido de verdaderamente) es.

En el caso de Hegel, al convertirse el pensamiento en pensamiento absoluto, también se absolutizan sus tendencias más profundas. Su filosofía sería entonces, y por antonomasia, *la filosofía de la identidad*, cuya expresión es un sistema cerrado que se

autosatisface. Por la misma razón, la carencia de ser tomaría asimismo en la filosofía hegeliana proporciones absolutas. También aquí el sistema sería el cumplimiento de un tal nihilismo ontológico –como ha señalado Nietzsche. La diferencia, la diversidad, la facticidad, la variabilidad, el devenir y la historicidad, que caracterizan a lo real efectivo, al ser entendido como devenir, son convertidos por Hegel, mediante el ejercicio de la *Aufhebung* dialéctico-especulativa, en la vida misma de lo absoluto. De ese modo, o bien se comprende –y se acepta– el proyecto hegeliano, es decir, se hace uno idealista, panteísta, etc., con lo que ve ese mundo de diferencias y variaciones como la vida misma de una substancia subjetiva para la que no cabe distinción entre pensar y ser, o se rechaza la premisa fundamental del idealismo y lo único que se aprecia es una reducción infinita en la que el ser se pierde sin remedio. No obstante, ya hemos visto lo que Hegel tiene que objetar al argumento que insiste en que la filosofía aborda la realidad desde sus conceptos, que son prejuicios, desatendiendo con ello la constitución efectiva de lo real.

Precisamente por lo anterior, la insistencia posthegeliana en el principio de la diferencia, que ha contribuido a mostrar las tendencias reductivas del pensamiento, ha convertido el sistema en la figura representativa de una razón dominadora, abstractiva, cuya única aspiración es la identidad. "Sistema" ha dejado de ser la forma cumplida del saber epistémico. Después de Hegel, se trata de la jaula de hierro en la que lo real ha sido encerrado por un sujeto imperial. Curiosamente, el expediente ideado por Hegel para combatir la subjetividad moderna y su vanidad racional ha pasado a ser visto como el instrumento de ese dominio.

Con todo, pese a las múltiples dificultades que se hacen patentes en las objeciones mencionadas, hay algo que, además de los puntos de vista y la exposición crítica a la que nos hemos referido, puede resultar de una consideración de la filosofía hegeliana. Nos estamos refiriendo a lo que podríamos llamar la "procesualidad reflexiva". Esta, como sabemos, tiene que ver con la dialécti-

ca, con una dialéctica de la argumentación en sentido amplio, que se orienta al surgimiento de la base de entendimiento siempre presupuesta en la confrontación de puntos de vista. En esta procesualidad hacen pie algunos esfuerzos filosóficos contemporáneos. Sin embargo, tales empeños presentan también sus dificultades. ¿Debe advenir el dios del sentido en el discurso mismo?, y de hacerlo, ¿cómo?, etc. Es posible que el ámbito o el sentido, que deben encontrarse siempre indicados para dar lugar al movimiento de las distintas perspectivas en vistas al entendimiento, etc., no pueda ser nunca expuesto, so pena de que el discurso se convierta en *un* discurso y el movimiento deje paso al libro sagrado. Pero lo sagrado debe regir desde la abertura que comporta también su ocultación y no puede ser depositado entre las palabras de una determinada creencia positiva.

También existe el peligro de que la insistencia en la procesualidad, es decir, en el mantenimiento de la actividad reflexiva negativa, antes que tener como resultado la no absorción de lo particular, la diferencia, la negatividad en fin, sirva en último término para hacer resaltar únicamente la importancia y la omnipotencia del principio o del absoluto, que se manifiesta por medio de los hitos de la reflexión. De ser así, se habría reproducido la posición monológica y también la filosofía de la identidad. Resulta difícil oponerse argumentativamente a un proceso que es manifestación de la verdad y, por ello, *absolutamente* necesario.

Pero la potencia transformadora de la procesualidad reflexiva, escapando del estrecho e inhabitable ámbito de la razón monológica, puede orientarse también hacia la elaboración de una teoría de la argumentación que, como ocurre asimismo en otros intentos célebres, se construye sobre un análisis de la forma de la situación de diálogo[48] . Esto cobra gran relevancia en el momento en que muchas filosofías postmodernas insisten en que no puede

48. Así lo propone R. Bubner en su obra *Dialektik als Topik*. Frankfurt, 1990.

haber propiamente diálogo, que el consenso es únicamente resultado de un forzamiento. En el diálogo argumentativo, que se caracteriza por el enfrentamiento de dos puntos de vista que se determinan en la forma de juicios opuestos o contradictorios, se hace necesaria la aparición de una estrategia conducente a la superación del momento antinómico, de tal forma que quede garantizada la continuidad del diálogo. Se trata de lograr un ámbito en el cual sea posible formular nuevos juicios que supongan un avance con respecto a la situación previa, pero que no representen la negación absoluta de ambas posiciones originales. Es decir: los juicios en este nuevo ámbito, en el que se reinstaura la situación de diálogo, deben caracterizarse por incluir el contenido de los juicios opuestos del primer momento, pero en una forma en la cual hayan ganado un contenido nuevo que supere la oposición. El procedimiento racional que se pone en marcha para posibilitar el paso del primer al segundo momento es el de la reflexión. Ésta, como ya sabemos, constituye el movimiento del pensar de los puntos de vista iniciales, que tiene lugar a partir de la literalidad con la que se piensa tanto su unilateralidad cuanto los presupuestos en los que se apoyan.

La tesis de Bubner se sustenta en la idea de que se puede considerar este proceso de oposición y superación de la oposición –denominado "dialéctica" en la tradición que se remonta a Hegel–, como una suerte de *tópica* al modo aristotélico. Es decir, entendida como el estudio de los lugares necesarios en que aparecen los elementos conceptuales determinantes en la argumentación y el papel que juegan en ella. De lo que se trata es de servirse de la estructura de la reflexión, pero de forma que la tendencia hacia la identidad quede en cierto modo amortiguada en virtud de una acentuación del proceder mismo. El esquema hegeliano de la reflexión –inmediatez —> negación —> negación de la negación–, puede mantenerse, pero al hacerse hincapié en la procesualidad, permite conservar abierta la dialéctica. Con ello, la diferencia entre los puntos de vista, así como la negación consiguiente de su inmediatez y unilateralidad, no quedan absorbidos inevitable-

mente por un nuevo punto de vista identificatorio, que elimine el resto de diferencia que es necesario para la argumentación. Mientras que en el caso de Hegel la reflexión representa finalmente un momento al servicio de la identidad, lo que Bubner pretende, al poner la reflexión como elemento determinante, es mantener viva la relación entre una pluralidad de puntos de vista, de tal modo que los nuevos enunciados aparezcan como "tópica" de ese movimiento continuado de la reflexión, sin que éste se detenga por mor de la exigencia de una instancia superior.

De este modo, el arte de la argumentación aparece como el propio y adecuado método de la filosofía, en el mismo sentido que tenía en el seno del programa hegeliano. Se le añade, no obstante, la siguiente cláusula: que la razón como tal no se sirva más que de este procedimiento de reflexión continuada, la cual no puede ser aplicada como si se tratara de una receta, puesto que se trata de la propia "vida" (la esencia) de la razón. Tanto la reflexión como los lugares de la *tópica* representan algo así como las categorías inmanentes al lenguaje. Categorías no hipostasiadas, aquellas que nos vemos forzados a utilizar cuando nos son ofrecidas en el seno del proceso de argumentación porque estamos, en cierto modo, *ya siempre* familiarizados con ellas. La reflexión sería entonces la actividad mediante la cual se hacen conscientes dichas categorías, con lo que pueden ser, con posterioridad, utilizadas "correctivamente" para garantizar el sentido abierto de dicho proceso de argumentación.

Podríamos también, y siguiendo una dirección opuesta a la que acabamos de mencionar, proyectar el resultado de la reflexión hegeliana hacia el vórtice de la negatividad. La tragedia que es propia de la pretensión especulativa conduce a la razón a sumergirse en la tensión reflexiva, con la pretensión de que permanezca abierta. Siguiendo una indicación de Adorno[49], podemos pregun-

49. "Skoteinos oder wie zu lesen sei", en: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt, 1974.

tarnos si la reflexión de las determinaciones, lejos de permitir la transformación en una teoría (productiva) de la acción comunicativa, no muestra el primado de la "incomunicabilidad" racional o, lo que es lo mismo, de la precariedad de todo sentido.

Sea de un modo o de otro, lo cierto es que la empresa filosófica hegeliana ofrece aún grandes perspectivas de interpretación filosófica, es decir, de una que no se limite al (muy loable) rigor académico, sino que se entienda a sí misma como una rememoración en la historia de la filosofía con vistas a la producción de nuevo pensamiento, a la continuación del arduo –y siempre cuestionado– ejercicio de la filosofía.

Bibliografía

1. Obras de Hegel:

HEGEL, G. W. F.: *Gesammelte Werke.* F. Meiner. Hamburgo, 1968 ss.
—, *Werke.* Suhrkamp. Frankfurt, 1986.

2. Bibliografía secundaria:

AA.VV.: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel.* Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989.

BUBNER, R.: *Zur Sache der Dialektik.* Reclam, Stuttgart 1980.

CUARTANGO, R.: "La realización de la negatividad dialéctica en la substancia-sujeto hegeliana". En *Escritos de Filosofía*, nº 25-26. Buenos Aires, 1995, págs, 163-181.
—,"La metafísica internalizante y la esencia como actividad pura". En: López López, J.L. (ed.): *Lógica y Política de la Idea en el Idealismo Alemán.* Reflexión. Sevilla, 1996, págs. 35-45.
—, *Una nada que puede ser todo (reflexividad en la* Ciencia de la Lógica *de Hegel).* Editorial Límite. Santander, 1999.
—, "Escenas de la controvertida concepción hegeliana de la historia". En: Hegel, G.W.F.: Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal (edición de Román Cuartango). Istmo. Madrid, 2005, págs. 189-257.

D'HONDT, J.: *Hegel, filósofo de la historia viviente.* Amorrortu. Buenos Aires, 1971.

DUQUE, F.: *La especulación de la indigencia*. Granica. Barcelona 1990.

FULDA, H. F.: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. V. Klostermann. Frankfurt, 1965.
FULDA, H. F./HENRICH, D. (eds.): *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Suhrkamp. Frankfurt, 1973.
FULDA/HORSTMANN/THEUNISSEN: *Kritische Darstellung der Metaphysik*. Suhrkamp. Frankfurt, 1980.

GADAMER, H. G.: *La dialéctica de Hegel*. Cátedra. Madrid, 1979.

HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*. En: *Holzwege*. V. Klostermann, Frankfurt, 1980, págs. 111-204.
—, *Idientität und Differenz*. Neske. Pfullingen, 1957.
HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp. Frankfurt, 1981.
—, *Selbstverhältnisse*. Reclam. Stuttgart, 1982.
HÖLDERLIN, F.: *Urtheil und Seyn*. En *Sämtliche Werke* (ed. Friedrich Beißner), vol. 4,1. Stuttgart, págs. 216-217.
HORN, J. C.: *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. F. Meiner. Hamburgo, 1982.
HYPPOLITE, J.: *Introduction à la philosophie de l'historire de Hegel*. Paris, 1948.

KESSELRING, Th.: *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt. Suhrkamp, 1984.

MARCUSE, H.: *Razón y Revolución*. Alianza. Madrid, 1972.
MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Visor. Madrid, 1995
MARX, W.: *Absolute Reflexion und Sprache*. V. Klostermann. Frankfurt, 1967.

PUNTEL, L. B.: *Darstellung, Methode und Struktur*. Hegel-Studien. Beiheft 10. Bouvier Verlag. Bonn.

ROHS, P.: *Form und Grund*. En: Hegel-Studien, Beiheft 6, 1969.
—, *Der Grund der Bewegung des Begriffes*. En: Hegel-Studien. Beiheft 18.
RÖTTGES, H.: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*. Anton Hain. Meisenheim, 1976.
RIEDEL, M. (ed.): *Matelialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp Frankfurt, 1975.
—, "El concepto de la "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico", en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989, págs. 195-222.
RITTER, J.: "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989, págs. 143-169.

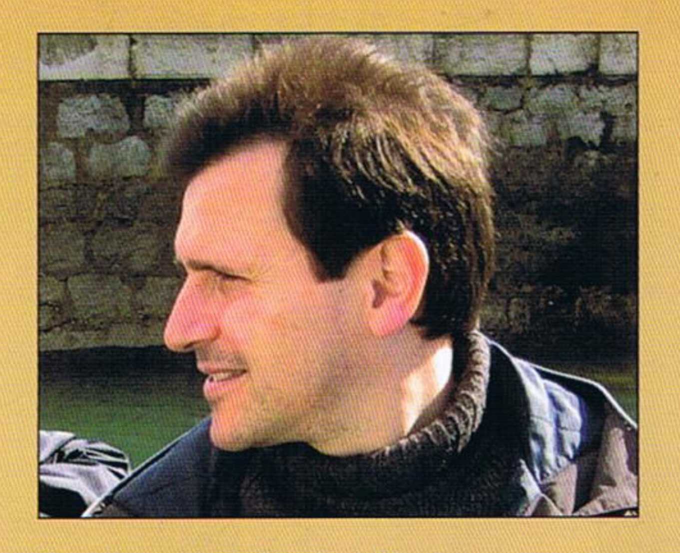
SARLEMIJN, A.: *Hegelsche Dialektik*. Walter de Gruyter. Berlín, 1971.
SIMON, J.: *El problema del lenguaje en Hegel*. Taurus. Madrid, 1982.

TAYLOR, Ch.: *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.
—, *Hegel y la sociedad moderna*. F.C.E. México, 1983.
THEUNISSEN, M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp. Frankfurt, 1980.

VALLS PLANA, R.: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología de Hegel*. Laia. Barcelona, 1979.

WEIL, E.: *Hegel et l' état*. París, 1950.

ÍNDICE



En algún sentido, la filosofía de Hegel representa el fruto máximo de una metafísica que ya ha quedado atrás. Y, no obstante, resulta al mismo tiempo completamente viva, inquietante, incluso retadora, como si tuviera bastante que decir y se encontrara a punto de entrar en disputa. Lo cierto es que aún sigue siendo un lugar de referencia ineludible, puesto que los caminos iniciados por ella todavía producen efectos. Un cierto aroma hegeliano impregna nuestro mundo de ideas. La filosofía hegeliana es además eminentemente moderna en otro sentido: Expresa el designio principal de la modernidad: poner en conceptos el propio tiempo. Y lo hace mediante el esfuerzo especulativo de una razón que es mundana y a la vez intenta ir más allá de las limitaciones epocales, con lo que realiza una puesta en cuestión de los propios fundamentos. De este modo, como sucede con el pensamiento más genuino, está en el tiempo y es asimismo intempestiva. Lejos, pues, de haberse convertido en un hecho del pasado al que únicamente se volvería por razones de curiosidad histórica, se trata de algo que todavía da mucho que pensar.

